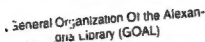


قبة الصخرة

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية



مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو يزيد

عالم
الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل - مايو - يونيو ١٩٨٠
المراسلات باسم: الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الاعلام - الكويت : ص ٥ ب ١٩٣

المحتويات

المدينة الإسلامية

[illegible]

شخصیات و آراء

الإمام أبو منصور المازيني الدكتور فتح الله خليفة

مطالعات

الاسلام المناهض

من الشرق والغرب

٢٨٣ ٢٠٢٠ ٢٠١٩ ٢٠١٨ ٢٠١٧ ٢٠١٦ **الإستاذ عبد الله طططط** **اسهام علماء الإسلام في الرياضيات**

صدر حدیثاً

أعداد الأستاذة لبيبة محمد موسى

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

المدينة الإسلامية

التخطيط

عرف الناس حياة المدن منذ عصر بعيد يرجع الى عهد أقدم بكثير مما يمتد معظم الناس ، فقد ظهرت الحياة الحضرية في الاغلب حوالى عام ٦٠٠٠ أو ٧٠٠٠ قبل الميلاد ، رغم ان الاعتقاد السائد يرد ظهور المدن الاولى في بلاد ما بين النهرين وفي حوض وادى النيل الى حوالى ٥٠٠٠ سنة . ولقد دلت الاكتشافات في عصر اقدم من ذلك في مناطق اخرى مثل سهل الاناضول في تركيا . وكانت هذه المدن القديمة تضم بضعة آلاف من السكان ، وهو عدد لا يمكن مقارنته بطبيعة الحال بعدد سكان المدن الحديثة . ولكن العامل الاساسى في الحكم على قيام الحياة الحضرية ليس هو عدد السكان - رغم أهميته - بقدر ما هو نوع نمط الحياة السائد في تلك المجتمعات ، وهو نمط يتميز في المحل الاول باشتغال الاهالى بأنواع من النشاط الاقتصادى لا تتعلق بإنتاج الطعام كما هو الحال في حياة الرعى أو الزراعة أو الصيد والقتنص أو

الجمع والاتقاط ، فهذه كلها أنماط ترتبط بأشكال الحياة الأكثر بداءة وتأخر وعن حياة الحضر وحياة المدن ، وذلك فضلا عما تتطلبه الحياة الحضرية بالضرورة من الاستقرار اللازم لقيام نظم اجتماعية وعلاقات معقدة ومتشعبة ومتشابكة بين السكان ، نتيجة لاختلاف الاصول السلافية التي ينتمون لها ، وتباين عاداتهم وقيمهم الاجتماعية على الأقل في بداية الامر ، وبخاصة حين تنزح جماعات عرقية مختلفة الى منطقة واحدة تستقر فيها وتؤلف نواة لقيام مجتمع حضري .

ولقد كان الاسلام منذ البداية ديناً حضرياً بالمعنى الدقيق للكلمة ، او دين مدن ان صح هذا التعبير . ولست أقصد بذلك أن انتشار الاسلام أو تقبله واعتناقه كان قاصراً على أهل المدن دون غيرها ، ولكن المقصود هو أن الحضارة الإسلامية كانت دائماً حضارة مدن ، فقد ازدهرت النظم الإسلامية في عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دوراً هاماً خلال عصور التاريخ الإسلامي كله ، وفيها كانت تتركز مظاهر الحضارة الإسلامية المميّزة مثل المساجد الكبرى والمدارس الدينية ، بل وإيضاً الروايات الصوفية . وقد ظل هذا النظام قائماً حتى القرن التاسع عشر ، فقد ظهرت الروايات السنوسية في ليبيا في المراكز الحضرية وشبه الحضرية ، وليس بين البدو أو سكان الصحراء كما يذكر إيفانز بريتشارد Evans-Pritchard في كتابه عن السنوسية *The Senuai of Cyrenaica* .

ولقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم في مدينة هي مكة التي عرفت بأم القرى ، وحين أمر بالهجرة هاجر الى مدينة أخرى هي « المدينة » ولم يهاجر الى الصحراء . وليس من شك في أن عنصر الاستقرار يعتبر أحد المتطلبات الأساسية لظهور الدين ونشأته وتطوره ونجاحه وانتشاره .

وعلى الرغم من أهمية موضوع المدينة الإسلامية فالملاحظ أن هذا الموضوع لم يدرس دراسة مقارنة متعمقة في أضيق الحدود ، ومع ذلك فإن لدينا عدداً لا بأس به من الدراسات المفردة عن مدن إسلامية معينة بالذات ولكنها دراسات قليلة على أى حال ، وهذا يضع عقبة كبيرة أمام الباحث الذي يحاول أن يدرس هذا الموضوع دراسة وافية ليخرج منها بنمط واضح عما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم « المدينة الإسلامية » . صحيح أن الكتابات القديمة وبخاصة تلك التي تعالج مواقع البلدان ، وكذلك الكتابات التي تتناول حياة الأدياء والشعراء ، بل وإيضاً الفن الإسلامي ، كانت تعطي بعض المعلومات عن المدن الإسلامية ، ولكن هذه المعلومات مبشرة بتمثراً شديداً في هذه الكتابات ، كما أنها تكاد تخلو تماماً من أى تحليل عميق . وهذا كله يضطر الباحث في الموضوع إما أن يبدل كثيراً جداً من الجهد المضمّن في تتبع لكي يخرج من كل منها بمعلومات ضئيلة للغاية ، ولكنه في آخر الامر جهد غير ضائع وكفيل بأن يوفّر للباحث الجاد الحقائق العلمية الأساسية التي يبنى عليها تحليله . ولقد اهتم عدد من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بالموضوع ، ولكنهم في دراستهم كانوا في الغالب ينظرون الى المدن الإسلامية في ضوء معرفتهم بالمدن الغربية

ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أي أنهم كانوا يطبقون على المدن الإسلامية معايير ومقاييس ومحكات مستمدة من التجربة الغربية ولا تصدق إلا على المدن الأوروبية ، وهم في ذلك يشبهون علماء الاجتماع الحضري عندنا حين يدرسون المدينة العربية المعاصرة في ضوء الدراسات والنظريات السيولوجية الغربية بغير تمييز . وكان من الطبيعي إزاء ذلك أن ينتهي كثير من هؤلاء العلماء إلى الزعم بأن مفهوم « المدينة » لا ينطبق على المدينة الإسلامية ، أو أن المدينة الإسلامية ليست مدينة بالمعنى الدقيق للكلمة لافتقارها إلى تلك القومات التي تقوم على أساسها المدن الغربية . ولقد كان هؤلاء المستشرقون والمؤرخون يهتمون بالذات بدراسة نظم الحكم الرسمية ، وانتهوا إلى القول بأن المدينة الإسلامية كانت تفتقر إلى وجود مثل هذه النظم نظراً لأن العالم الإسلامي كان - حسب قول الأبيدوس - يحكمه امبراطوريات كبرى وصلت فيها النظم البيروقراطية درجة عالية من التثقل ، بحيث كانت المدن تعاني منها اشتد المعاناة للدرجة أنها فقدت استقلالها وذاتيتها . وبذلك فلم يكونوا يدرسون تلك المدن باعتبارها مجتمعات مطبقة لها كياناتها وخصائصها ومقوماتها المميزة التي تعطيها وحدتها وتكاملها بقدر ما كانوا يعتبرونها مجرد تجمعات ، أو على الأصح مجموعات Collections من الجماعات المنزلة داخليا بعضها من بعض والعاجزة على أن تتعاون معاً في أي مجال أو أن تنصرف كوحدة متماسكة . وقد نجم ذلك من نفس الأسلوب الذي اتبعه هؤلاء العلماء في دراساتهم ومحاولتهم رؤية المدينة الإسلامية في ضوء التنظيمات الرسمية التي كانت تسود مدن الغرب في القرون الوسطى بوجه خاص ، فاففقوا بذلك عن أن ينظروا إلى المدن الإسلامية على أنها كانت عضوية حية وحيوية ، أن صحت هذا التعبير ، وبذلك فإنهم لم يعطوا كثيراً من العناية أو الاهتمام لدراسة سلوك الناس وتصرفاتهم وأفعالهم وعلاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض ، واكتفوا بأن ينظروا إليها في تلك القوالب الجامدة من التنظيمات الغربية . ويقول آخر فإن معظم دراسات العلماء الغربيين للمدن الإسلامية دراسات ستاتيكية جامدة تفتقر إلى النظرة الديناميكية التي تعالج الحياة الحضرية على أنها عملية ديناميكية من الأفعال والتفاعلات والعلاقات المتبادلة .

كذلك فقد كان الاتجاه الغالب على معظم تلك الدراسات هو التسليم منذ البداية بأن المدن (الإسلامية) نشأت كنتيجة مباشرة ولزامة لتكوين الإمبراطوريات ، ولذلك كانوا يعتبرون النشاط الاجتماعي والاقتصادي فيها نتيجة ضرورية لاحتياجات الدين الإسلامي ، وأن جميع مظاهر الحياة الداخلية في هذه المدن لم تكن إلا أساليب لتسهيل الحياة الدينية والاقتصادية أو بالآخرى التجارية معاً . بل أنهم كانوا يذهبون - أو بعضهم على الأقل - إلى حد إنكار وجود هيكل فيزيقي واضح ومتناسق لتلك المدينة ، وقد انعكس ذلك في انعدام الحياة الاجتماعية والروح العامة في المدينة . ومما له دلالة ومفراه في هذا الصدد هو أن الشوارع والحواري في المدن الإسلامية ضيقة ومتعرجة وكثيرة ما تنتهي إلى لا شيء ، أو بالأصح تنتهي بحائط أو جدار يقف سدا يحول دون الاتصال بالعالم ورامها . وهذا يعكس في رأيهم أنواء أهل المدن وعزلتهم عن العالم

الخارجي وعدم اهتمامهم بالمشكلات العامة . أى أن هذه الظاهرة الفيزيائية التي تميز شوارع المدن الإسلامية بل والمدن الشرقية عموماً لها في رأى هؤلاء العلماء دلالتها الرمزية . وبينما كانت المدن الفيزيائية في القرون الوسطى تظهر في الكتابات الأوروبية على أنها نموذج بحركات التحرر أو الرغبة في الاستقلال وتوكيد الكيان الدائري لكل مدينة على حدة تظهر المدينة الإسلامية خاضعة وتابعة ذليلة لسلطة حاكمة أعلى بكثير من أى سلطة محلية .

وعلى أى حال فليس ثمة ما يضطرنا إلى تقبل هذه النظريات والاتجاهات الفيزيائية في دراسة المدينة الإسلامية ، فهي نظريات واتجاهات تعتبر في أفضل حالاتها تفسيرات وتأويلات متنازعة بالداخل السوسيولوجية التقليدية في دراسة المدن ، وهي مداخل خضعت لتغيرات وتعديلات كثيرة . ولم يعد علماء الاجتماع الحضري والأنثروبولوجيا الحضرية يدرسون المدن في هذه القوالب الجامدة التي تهدف إلى وضع تمييزات راسخة وقاطعة بين المدن . ولا معنى لهذا أنه لا توجد فوارق بين مدن العرب الإسلامية ، ولكن هذه الفوارق يجب ألا تكون مجرد فوارق فيزيائية أو لسواري في التنظيمات الرسمية ، إنما الأهم من ذلك هي الفوارق والاختلافات في شخصية المدن بعضها من بعض . ومن هنا فإن التساؤل الهام الذي يعرض لنا هو : ما الذي يعطي المدينة الإسلامية شخصيتها بحيث توصف بأنها (إسلامية) ؟ وليس المقصود بالإسلام هنا مجرد العقيدة الدينية أو الممارسات الشعائرية وإنما المقصود بالإسلام هو الثقافة الإسلامية ككل ، على اعتبار أن الإسلام هو أسلوب للحياة فضلاً عن كونه عقيدة وشعيرة ، وبذلك فهو يصنع الحياة كلها بصيغة واضحة متميزة هي التي نسميها بالإسلامية . وهذا مما نراه لا بد من وجود معالم معينة في المدينة تعطيها ذلك الطابع الإسلامي وتميزها عن غيرها من المدن ، وهي معالم وملامح قد يكون بعضها مادياً محسوساً ولكن البعض الآخر هو بغير شك ملامح ومعالم ممتوية أو نوعية تنطلق بانماط السلوك والقيم والعلاقات الاجتماعية بين سكانها كما ذكرنا ، ويقول آخر فإن الذي يهمني هنا ليس هو البناء الاجتماعي الاستاتيكي أو النظم السياسية الرسمية بقدر ما هو صيغ الحياة الاجتماعية والثقافية ومقوماتها ، وأنماط العلاقات التي من طريقها تنتظم الحياة الاجتماعية الحضرية بكل مظاهرها ومكوناتها من أفراد وجماعات وثقات وطبقات تتفاعل بعضها مع بعض ، ويقوم كل منهم بدور محدد ويحتل مركزاً معيناً في المجتمع . ولا معنى لهذا بطبيعة الحال إغفال البناء الاجتماعي وإنساقه الدائمة الراسخة أو المستقرة ، ولكن إلى جانب هذا البناء الثابت المستمر لا بد من التعرف على المجتمع وحركة وعملية وعلاقات وروابط بين الأفراد والجماعات والفئات الحضرية المختلفة دون التقيد بالأسس والمحكات التي وضعها علماء الاجتماع الغربيون ، ودون الالتجاء إلى تطبيق تلك المحكات تطبيقاً أعمى .

وليس من شك في أن الحياة الاجتماعية في المدن الإسلامية هي نتاج لتاريخ طويل تمتزج فيه عناصر الإسلام والعروبة بالعناصر المحلية القومية ، وهذا هو الذي يميز مدينة إسلامية معينة عن

مدينة اسلامية اخرى رغم وجود أساس واحد مشترك بينها جميعا . فقد يتشابه التنظيم الاجتماعي في المدن الاسلامية كلها في عصر من العصور الى حد كبير ، ولكن الثقافات في تلك المدن تختلف على الأقل من بعض الوجوه نتيجة للتأثير المحلي او الثقافة الفرعية التي تتمثل في اختلاف العادات والتقاليد ، بل وأحيانا اختلاف اللغة أو على الأقل اللهجات ، بكل ما تحمله اللغة من تراث فكري وإساليب للتفكير وطريقة التعبير من تلك الأساليب . وتاريخ انتشار الإسلام نفسه قليل بأن يكشف لنا عن تنوع واختلاف الثقافات التي غزاها الإسلام وتمثلها كحضارة فأصبحت جزءا أساسيا فيه ، تريد من تراثه وعمقه ، ولكنها في الوقت ذاته تميز مجتمعا اسلاميا من آخر .

وواضح من هذا كله اننا حين نتكلم عن المدينة الاسلامية فاننا نمنى اشياء كثيرة ومختلفة ومتباينة الى حد كبير ، مما يقتضى منا أن نضع منذ البداية بعض المعايير التي تساعدنا على تبين أهم الملامح التي يجب أن تتوفر في المجتمع الحضري حتى يمكن بأن نصفه بأنه (مدينة اسلامية) . ولا يعنى ذلك قصر عبارة (المدينة الاسلامية) على المدن التي ظهرت بعد مجيء الإسلام بالفعل ، أو أن كل العناصر واللامح الحضرية والحضارية التي كانت تميز المدن قبل الإسلام اختلفت بالفروقة بعد دخول الإسلام اليها لكي تحمل ملامح أخرى اسلامية . فالمدن كائن عضوي حي لا يتغير تماما في فترة قصيرة ، وإنما يحتفظ دائما ببعض الملامح القديمة ما دامت تؤدي وظيفة معينة . ومن ناحية أخرى فإلى أي حد يمكن لنا أن نصف المدن الحديثة المنتشرة حاليا في العالم الإسلامي المعاصر بأنها مدن (اسلامية) ؟ وإذا أطلقنا عليها هذه الصفة فهل نطلقها بنفس المعنى الذي كان يصدق على المدن (الاسلامية) منذ القرن السابع الميلادي وحتى أواخر القرن التاسع عشر ، حين بدأت تتوارى الفوارق بين الملامح المميّزة للتجمعات الحضرية في مختلف انحاء العالم ، وتكتسب كل المدن طابعا عاما موحدا هو طابع الحياة الحضرية الحديثة ؟ لم يأتري هل كانت المدينة الاسلامية تعكس نفس الملامح والمظاهر خلال كل عصور تاريخها وتطورها ، أو أنها كانت تعكس مظاهر حضارية وثقافية واجتماعية تختلف باختلاف المصور ما دامت المدينة هي انعكاس لثقافة العصر الذي وجدت فيه مع وجود أساس ثابت مستمر بطبيعة الحال ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو ذلك الأساس المستمر المشترك بين هذه المدن (الاسلامية) رغم اختلافها في الزمان والمكان والثقافة الفرعية ؟ وهنا يحضرنا ما يقوله البرتجوراني في هذا الصدد « أن ما نسميه بالمدن الاسلامية يوجد في مختلف انحاء الارض : في اسبانيا وشمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الصغرى والعراق وإيران ووسط آسيا وشبه القارة الهندية . ونحن لا نتوقع أن الحياة الحضرية كانت تأخذ نفس الشكل أو الطابع في كل هذه المناطق . ولا يرجع ذلك الى الاختلافات المفترضة في الطابع النومي بقدر ما يرجع الى تنوع واختلاف المناخ والتراث والنظم التجارية المتنوعة ، وأن كان في المستطاع أن تميز بين مدن النصف الغربي من العالم الإسلامي التي تمتاز بتراث مشترك مستمدة من اليونان وروما وبريطنة، والتي تراوحت حياتها بين البحر المتوسط

والاستبس والصحراء حيث عاشت القبائل العربية ، وبين المدن التي وجدت في منطقة الثقافة الإيرانية والتي كانت تقوم بين المحيط الهندي ومناطق الاستبس والصحراء حيث كانت تعيش القبائل التركية ، والتميز بينها وبين المدن التي كانت توجد في شبه القارة الهندية . ولكن وفي داخل كل منطقة لا بد لنا أن نقيم تقسيمات وتميزات أخرى فرعية : بين مدن شمال أفريقيا ومدن وادي النيل ومدن المشرق ، وبين مدن بلاد ما وراء النهرين ، ومدن الهضبة الفارسية . وثمة خطورة بالغة تهدد أي دراسة جادة إذا نحلنا نم نمثل هذه التميزات . ذلك أن البحث في المدن الإسلامية لم يكن موزعا بالتساوي . وربما كان معظم البحوث المتعمقة هي تلك التي قام بها العلماء الفرنسيون في شمال أفريقيا وسوريا ، بينما لا توجد بين أيدينا سوى دراسة واحدة مفصلة عن مدينة تركية واحدة ، وليس ثمة شيء له قيمة تذكر من مدن مصر إلا بعد أن تتم البحوث التي تجرى الآن . وهذا يصدق على إيران . وإلى أن تتمكن من ملء بعض هذه الثغرات فإننا يجب أن نحترس ونحذر من أن نطبق النموذج الشمال أفريقي أو النموذج السوري على مصر ، أو أن نمد ما يصدق على منطقة الثقافة التركية العربية على منطقة الثقافة الإيرانية التركية ، (ص ١١) .

كان هذا الوضع قائما في عام ١٩٧٠ حين كتب حوراني مقدمته للكتاب الذي أشرف على إصداره هو وشترين بعنوان The Islamic City . ولقد ظهرت خلال السنوات العشر الماضية عدة دراسات أجريت على بعض المدن في هذه المناطق ، وتم نشر بعضها بالفعل ، ولكن البعض الآخر لا يزال مخطوطا في شكل رسائل جامعية . وكثير من هذه الدراسات الحديثة قام بها علماء الاجتماع الحضري والانثروبولوجيا الحضري بوجه خاص ، ومن هنالك تعدد دراسة المدن الإسلامية وقفا على المؤرخين ، كما أن الحياة الاجتماعية والانساق الثقافية أصبحت بالضرورة تجذب كثيرا من الاهتمام نتيجة لاستغلال السوسيولوجيين والانثروبولوجيين بمشكلات المجتمعات الحضرية الإسلامية . ولا يزال المجال مع ذلك يحتمل الكثير من الدراسات لسد بعض الثغرات والفجوات الموجودة لأن . ولكن يظل السؤال الهام الذي أقيناه من . قبل قائما بغير اجابة هو : إلى أي حد يمكن أن نقول أن هناك حضريا عاما يمكن أن نطلق عليه اسم المدينة (الإسلامية) ؟ وهل كانت هذه المدن المنتشرة في العالم الإسلامي كله وفي مختلف العصور ومختلف البيئات الجغرافية تشترك كلها في ملامح أساسية بارزة ومميزة ؟ وما هي هذه الملامح ؟ وإلى أي حد يمكن ردها إلى الإسلام باعتباره ديننا وثقافتنا وأسلوبنا للحياة ؟

من الغريب أن نجد أن هذه الأسئلة كانت تجد اجابات شافية وسريعة لدى عدد من العلماء من الجيل السابق أكثر مما تجده الآن . فلقد كان هؤلاء العلماء على حسب تعبير حوراني يجمعون بين المعرفة الواسعة والمعلومات التفصيلية وقسوة الخيلة وخسوبة الاحساس الفني مما ساعدهم على أن يقدموا لنا بعض الأفكار التي تساعد على ظهور شخصية المدينة ، والطابع المشترك الموحد

الذي كان يسود المدن الاسلامية عموما . مثال ذلك ما قدمه لنا الاخوان جورج وليم مارسيس *Georke et William Marcais* اللذان درسوا شمال افريقيا . فقد ذهب هذان الاخوان الى ان شكل المدينة الاسلامية كان يتحدد ولو جزئيا بمتطلبات السلطة التي كانت تحدد مثلا مكان القلعة واسوار المدينة وبواباتها ، ولكن من الناحية الاخرى كانت تتحدد بمتطلبات الاسلام نفسه كدين وبذلك كانت تبني بحيث تتوفر فيها مظاهر اسلامية معينة تساعد الناس على ان يحيا الحياة الاسلامية بكل معانيها وقوتها وعمقها . ومن هنا كان المسجد الجامع يبنى في وسط المدينة او في مركزها بينما كانت تبني الى اسفل منه او تحته المدارس الدينية ثم سلسلة الاسواق . يدل ان توزع الاسواق كان يتحدد هو نفسه بالنسبة للمسجد والمدارس الدينية حسب الدور الديني للسلع التي كانت تباع فيها وموقف الشريعة الاسلامية من تلك السلع . ثم تأتي بعد ذلك الاحياء السكنية التي كانت تعكس الروابط العرقية والدينية ، ومن وراء ذلك تأتي افرجة الاولياء والمدافن والجبانة التي كانت في الاغلب تقام وراء اسوار المدينة . هذا التوزيع ظهر في حقيقة الامر نتيجة لان المدن كانت مدنا اسلامية في المحل الاول حسب ما يقوله وليم مارسيس في مقاله عن « النزعة الدينية والحياة الحضارية » الذي نشره عام ١٩٦١ في كتابه **مقالات ومباحثات** *Articles et Conférences* (ص ٥٦٢ - ٥٦٧) وما يقوله أيضا جورج مارسيس في مقال له بعنوان « فكرة المدن في الاسلام » نشره في مجلة الجزائر *Journal d'Alger* (الجزء الثاني ١٩٥٤ - ١٩٥٥) . وتعميرا لهذا الرأي نجد سوافاجيه *Sauvage* الذي سوف يتكرر اسمه كثيرا في المقالات التي يضمها هذا العدد يشير الى ان الشكل الفيزيقي للمدينة الاسلامية ، على الاقل كما يظهر في سوربة التي درسها دراسة وليقة ، تشبه الى حد كبير شكل المدينة اليونانية الرومانية التي سبقتها ، ولكن بعد ان غيرت قوى المجتمع الاسلامي الديناميكية « حسب تعبيره بعض تلك المظاهر التي كانت تتميز بها المدينة القديمة وان كانت تلك المظاهر المعمارية ظلت تحتفظ مع ذلك ببعض المعالم القديمة . فقد احتلت المساجد مثلا والقصور مكان المعابد في المدن اليونانية الرومانية .

وأيما ما يكون من شأن هذه النظريات ، فإلهم هنا هو ان هذه الكتابات كانت تحاول ان تبرز على ان المدينة الاسلامية لها شخصيتها او طابعها الخاص باعتبارها اسلامية في المحل الاول ، وان هذه الشخصية تظهر في كل المدن وتكشف عن وجود (روح) عامة ثابتة ومستمرة خلال التاريخ الاسلامي كله ، كما ان هذه الروح هي التي ساعدت المدينة على ان تؤكد ذاتيتها بقوة دافعة خلال ذلك التاريخ . ورغم كل ما يقال من افتقار المدينة الاسلامية للتنظيمات الرسمية فان المجتمع الاسلامي الحضري كان يظهر دائما على انه مجتمع متماسك ، يؤلف وحدة متعاونة تستمد قوتها من تنظيمات عديدة غير رسمية ، مثل الطوائف المهنية وجماعات الاخوان والطرق الصوفية ، مما يعني ان سكان المدن الاسلامية كانت لديهم القدرة على تنظيم انفسهم والمحافظة على وجودهم الجماعي في وجه القوى السياسية العليا . وكانت هذه التنظيمات غير الرسمية تستمد كيانها وقوتها من الدين الى حد كبير ، وعلى الرغم ايضا من عدم وجود مؤسسات سياسية محلية رسمية فقد

يمكن للمدينة الإسلامية أن تحافظ على وجودها وكيانها وشخصيتها ، وإن تقوم - بشكل أو بآخر بدور فعال في الحياة السياسية والاقتصادية . فلقد كانت توجد في المدن الإسلامية ثنائيات لها خصائصها المميزة وأدوارها العامة الواضحة مثل الأعيان والعلماء الذين كانوا يتعاونون مع الحكام ، ولكنهم كانوا يمثلون في الوقت ذاته الشعب ويعبرون عن آماله وآلامه ومتطلباته . وبذلك يمكن اعتبارهم (زعماء) أو (قادة) لسكان المدن ، وفي الوقت نفسه ممثلين لهم ومسؤولين أمامهم بقدر ما هم مسؤولين عنهم ، لدرجة أنهم كانوا في بعض الأحيان يستخدمون سيطرتهم وقوتهم المستقلة في تعبئة الشعور القومي ، وبخاصة في المدن ، وممارسة الضغط على الحكام . وفي بعض مراحل التاريخ كانت هذه التعبئة تتم بأسلوب دقيق محبوب من طريق العلاقات القوية بين أعيان المدينة ورؤساء الأحياء ومشايخ الطرق ورؤساء بعض الحرف ومن إلى ذلك . وهذا معناه أن المدينة الإسلامية لم تكن تنفرد إلى وجود (جهاز) من التنظيم الحضري الفعال وإن كان هذا (الجهاز) يختلف في طبيعة تكوينه عما يوجد في المدن الأوروبية مثلا ولكنه يقوم بنفس الوظائف . أراء هذا كله حاول بعض المؤرخين الغربيين أن يضعوا (نموذجا) للمدينة الإسلامية كما يتصورونها اعتمادا على المعلومات لديهم ، وربما كانت المحاولة التي يقدمها البرت حوراني في مقدمته التي أشرنا إليها من قبل هي من أوضح وأهم هذه المحاولات . فهو يقول إنه « يمكن وضع صورة لما قد تكون عليه المدينة الإسلامية النموذجية على الرغم مما في هذا العمل من خطورة ومخاطرة ، وعلى الرغم من أن هذا العمل له مزاياه الكثيرة نظرا لتمدد الأشكال وكثرة الاختلافات والتنوعات في كل تلك المساحة الشاسعة وخلال تلك الفترة التاريخية الطويلة . ولكن مع ذلك فإنه يمكن القول ببدء من التجاؤل أننا نتوقع أن نجد في أي مدينة إسلامية عددا من الملامح الأساسية . ويلخص حوراني تلك الملامح الأساسية في خمسة عناصر هي :

أولا : وجود القلعة التي تقوم بطبيعة الحال على موقع له طبيعته الدفاعية - بل إن هذا الموقع ذاته كثيرا ما يكون هو العامل المتحكم لقيام المدينة ذاتها في تلك المنطقة بالذات ، مثال ذلك ما يلعب إليه سوفاجيه من أن مدينة حلب إنما أقيمت في الموقع الذي توجد فيه نظرا لوجود تل طبيعي يسيطر على المنطقة التي تحيط به ويشرف عليها .

ثانيا : وجود مدينة ملكية أو حي (ملكي) وكثيرا ما ينشأ هذا الحي في مركز حضري كان موجودا من قبل بالفعل ولكن قد يتم إنشاء ذلك الحي الملكي في أحياء أخرى في أرض جديدة تماما فيصبح هو ذاته مركزا ينمو من حوله التجمع الحضري نتيجة لنزوح كثير من الناس إليه ، ممن يجذبهم ازدهار السلطة والثروة والشهرة التي يضيفها البلاط على كل من يتصل به . وليس المقصود بذلك ، على حد قول البرت حوراني ، هو مجرد وجود قصر ملكي ، وإنما المقصود هو وجود (مجمع) يضم قصور الأمراء والمصالح الحكومية والإدارات وأماكن لسكني الحرس وما إلى ذلك ، وهي مجتمعات تختلف في الشكل والحجم تبعاً لتنوع الحكومة والمجتمع .

وقد يقوم هذا المجمع في القلعة ذاتها في عصور الشدة والاضطرابات حتى يمكن إدارة شئون الدفاع عن المدينة ، أما في أوقات الرخاء والهدوء والنجاح والتقدم فإن هذا البلاط قد ينتقل إلى المناطق الأخرى المجاورة والأكثر إسماعا ورحابة فيجذب وراءه الدواوين والإدارات الحكومية .

ثالثا : - وجود مركز للمدينة يضم المسجد الجامع والمساجد الكبرى والمدارس الدينية والأسواق المركزية بكل ما تضمه وتلحق به من خانات وقيصریات ، إلى جانب وجود مناطق خاصة للتجار والحرفيين ، كما تقام فيه مساكن الطبقات الفنية الموسرة ، وكبار رجال الدين ، أي أن هذا الحي المركزي يضم المشتغلين بالنشاط الاقتصادي (التجار) والنشاط الديني (رجال الدين والعلماء) على السواء .

رابعا : - وجود منطقة تضم الأحياء السكنية التي تتميز بخاصيتين هامتين : الأولى ، هي علاقة الترابط بين الفوارق العرقية والدينية وأماكن الإقامة والسكنى ، بمعنى أن التوزيع المحلي للسكان يسير حسب التمييزات والفوارق السكانية والدينية ، والهيئة الثانية: هي الاستقلال النسبي لكل حي من هذه الأحياء أو لكل مجموعة من الأحياء معا . وهذا أمر طبيعي حيث يعمل أبناء الدين الواحد أو المهنة الواحدة أو الحرفية إلى التجمع مما نظرا لما في ذلك من شعور بالأمن والأمان والتماسك ، وبخاصة حين تكون المدينة جديدة وسكانها وأهلها جدد ، فتعمل كل فئة إلى التجمع مما والأقامة في منطقة أو حي واحد . ولا تزال آثار هذه الظاهرة موجودة حتى الآن في بعض المدن الكبرى في شمال إفريقيا مثلا ، ولا تزال بعض الأحياء أو الحارات تسمى بأسماء أو أصحاب مهنة معينة (حارة الحدادين مثلا) أو دين معين (حارة اليهود أو حارة النصاري) وما إلى ذلك .

خامسا : - وأخيرا وجود ما يمكن تسميته بالضواحي أو الأحياء الخارجية حيث قد يقيم الوافدون الجدد الذين لم يستقروا بعد ، وحيث يمكن أن تمارس بعض الأعمال المعينة ، وكثيرا ما كانت توجد مناطق القوافل على أطراف المدن وعلى طول الطرق الرئيسية ، أي أن تلك المواطن كانت تقام خارج أسوار المدينة ذاتها ، كما أن المدافن كانت هي أيضا تقام خارج أسوار المدينة .

هذه في رأي البرت حوراني هي الملامح التي يجب أن تتوفر في المدينة النموذجية ، أو بقول أدق (في نموذج المدينة الإسلامية) مع اختلاف من حيث الحجم والأهمية باختلاف المجتمعات . ومع أن كثيرا من هذه الملامح كانت توجد في معظم المدن في العصور الوسطى ، كما هو الحال في المدن البيزنطية والإيطالية ، قبل القرن الحادي عشر ، بل وإيضا المدن الصينية ومدن أواسط آسيا إلى حد ما على الأقل ، فالذي لا شك فيه هو أن المدن الإسلامية كانت

تستمد طابعها الخاص المعيز من الاسلام نفسه الذي تعدى حدود (الدين) بالمعنى الضيق للكلمة ، وصيغ الحياة في العالم الاسلامي بصيغة شاملة امتدت الى جميع نواحي النشاط اليومي والاحتياطي . وهذا هو ما تقصده حين نقول من الاسلام انه أسلوب للحياة . ولقد كان الدور الذي تلعبه المساجد والمدارس الدينية والزوايا والطرق من اهم ما يميز المدينة الاسلامية ، ولقد كانت كلها تتمتع بمكانة عالية بحيث لم يكن في اماكن الحكام ولا الاميان تجاهلها او الإغضاء عنها ، ومن هنا فانها كانت تقدم الهيكل العام للحياة الحضرية بحيث نجد ان كل ما كان يتخلده الحكام والولاة من قرارات كانت تكتسب شرعيتها من طريق المسجد والمدرسة ، كما انه من طريقها كان الرجل العادي يشارك في الحياة الجماعية ككل . بل ان العلماء ورجال الدين كانوا يرتبطون في معظم الاحيان بالاميان ، مما كان يعطي المدينة او المجتمع الحضري في العالم الاسلامي كله ذلك الطابع الخاص المميز الذي نسميه بالطابع الاسلامي .



أحمد فكري

قبة الصخرة

تمتاز قبة الصخرة في عالم التاريخ والآثار بمميزات عديدة هامة ، منها ، أنها من حيث موقعها ، تتوسط بقعة من أكثر بقاع العالم قدسية ، وهي الحرم الشريف ، ثالث الحرمين ، الحرم المكي والحرم المدني ، وهي نفسها ، أي الصخرة الشريفة ، كانت أولى القبلتين . وبالإضافة إلى قدسية الموقع الدينية ، فإن الحرم الشريف يعتبر من أجمل بقاع العالم الأثرية ، إذ أنه يحتل مساحة

كتب الدكتور سعد زلول عبد الحميد يقول :

الرحوم الأستاذ الدكتور أحمد فكري (١٩٠٤ - ١٩٧٥) :

كل استاذًا للمصاهرة الإسلامية ورئيسًا لقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية لفترة طويلة . وقد حصل على الدكتوراه من السويديون في جامعة باريس في موضوع التأثيرات الإسلامية في طراز العمارة الرومانسي في مدينة بوى (Puy) في جنوب فرنسا سنة ١٩٢٤ .

ولقد اشتغل الدكتور أحمد فكري بالتدريس في كلية الفنون الجميلة بالمعاصرة قبل أن ينتقل إلى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية حيث عمل من سنة ١٩٤٤ حتى سن التقاعد سنة ١٩٦٤ . وفي تلك الفترة شغل منصب مندوب مصر العالم في اليونسكو في باريس ، وشارك في الكثير من المؤتمرات العلمية الخاصة بالمصاهرة الإسلامية . وأنشأ قسم الآثار الإسلامية بآداب الإسكندرية ، كما ترأس هيئة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية وبملي الجامعات الأمريكية في مطلع الستينات ، تصوير المخطوطات العربية بدروسات كارين بيسنار . ويحتفظ متحف كلية الآداب بالإسكندرية بنسخة مصورة بالليثوغرام تلك المخطوطات كالتى توجد في مكتبة الكونغرس بالولايات المتحدة .

ولقد تلمذ على يديه الكثير من اساتذة التاريخ الإسلامي والمصاهرة الإسلامية حاليا في مصر والمصرات والبحر حيث عمل في فترة ما بعد التقاعد ، قبل المؤذاني كليتة في الإسكندرية .

ولقد كتب أحمد فكري التاج علمي وفي يحتل في عدد كبير من الأبحاث التي نشرت له في العربية والفلسفة والإنجليزية إلى جانب عدد من الكتب منها كتابه في المسجد الجامع بالقديروان (دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦) ، ثم لآلئته في مساجد القاهرة ومدارسها ، وأولها للدخول دار المعارف بمصر ١٩٦١) وبمده يأتي كل من العمر الطامي والأبوي (دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ١٩٦٩) .

ولا بد من كلمة أخيرة في قلوب أعمال الدكتور أحمد فكري حيث نجح في تظهير الفن المعماري الإسلامي ، من : تلمذ نظريات المستشرقين التي تهتم بالتمهيد التحليلي الفني ينتهي بنسبة كل عنصر من عناصر الفن الإسلامي إلى بلد من البلدان أو إلى فترة زمنية من العصور السابقة على الإسلام . وفي ذلك اجتهاد في بيان أصالة الفن الإسلامي من طريق التركيز على أهمية الوثيقة لمناصر المعمورة الإسلامية ، ونجح في بيان أن الفن الإسلامي هو نتاج بلاد العرب ومزاج العرب وثقافة العرب وأنه في النهاية التعبير الجسم من عقيدة العرب .

منبسطة فسيحة ، شبه مستطيلة ، طولها من الشمال إلى الجنوب ٥٥ مترا ، وعرضها من الشرق إلى الغرب ٣٥ مترا . وهذه الساحة تقع على مرتفع في ركن يشرف على بيت القدس ، وتتصفيه قبة الصخرة كأنها أكلیل يتوج المدينة . ولما نجد في بقاع العالم الأثرية نظيرا لهذا المنظر الذي ألفت الآثار العربية الإسلامية فيه جمالا إلى جمال الطبيعة .

وتستمد قبة الصخرة أهمية عظيمة من أنها أقدم بناء عربي إسلامي متكامل قائم فقد اندثرت الآثار الهامة الأخرى التي بنيت قبلها ، أو تضررت معالمها ، مثل مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، في المدينة ، ومثل مساجد البصرة والكوفة والفسطاط والقروان ، ومثل المسجد الأقصى الذي كان أول بناء أقيم في الحرم الشريف بعد فتح بيت المقدس ، ولكن معالمه الأولى قد تضررت تماما . أما قبة الصخرة ، فإنها تحتفظ بجميع عناصرها الأثرية ، معمارية وزخرفية ، وقد ظلت باقية خالدة شامخة على حالها القديم ، منذ أكثر من ألف وللمائة سنة ، رغم هاديات الزمن ، ورغم الإصلاحات التي تعرضت لها على مر السنين ،

ولقبة الصخرة أهمية عظيمة كذلك في أنها أقدم أثر معماري عربي إسلامي يحمل تاريخه منقوشا سجل عليه بالخط الكوفي . صحيح أن اسم الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الذي يرجع الفضل إليه في تشييد القبة ، قد حذفت من النص ، واستبدل به اسم الخليفة العباسي المأمون ، ولكن التاريخ بقي يقرأ فيه بوضوح سنة التئمين وسبعين للهجرة ، وهي السنة الموافقة لسنة ٦٩١ ميلادية . أما الآثار التي سجل عليها التاريخ من قبل ذلك ، والتي ما تزال باقية ، فنقتصر على بقعة شواهد قبور ، من بينها شاهد القبر المشهور المؤرخ في سنة ٣١ هجرية ، والسدي اكتشف في أطلال الفسطاط .

وتمتاز قبة الصخرة ، فيما تمتاز به ، بفكرة تخطيطها وتصميمها ، وهي فكرة أصيلة مبتكرة ، لم يسبقها ، كما سئرى في آخر هذا المقال ، لتصميم بناء شبيه بها في تاريخ العمارة كله . ويتكون هذا المخطط من خطوط متشعبة متداخلة متباينة ، ولكنها جميعا ممتدة متفرعة من المربعات المحيطة بالصخرة ببعضها ارتباطا وثيقا . وكذلك تنضج هذه الفكرة الهندسية وهذا الارتباط الدقيق من التصميم الراسي للبناء . فهو يتكون من مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر ، تتفرع وتتداخل وتتلاقى في حساب هندسي صارع ، بحيث تتناسق أطرافه تناسقا رقيقا ، وترتبط حدوده ارتباطا وثيقا ، بلغت دقة حسابها مآدهن كبار رجال العمارة في العالم ، فشهدوا جميعا بان هذا البناء من أعظم المباني الأثرية على الإطلاق ، تناسقا وإزانا . والمعروف أنه كان يشرف على أعمال البناء رجلان مسلمان ، هم جراح بن حيوي وإبريد بن سنان .

• • •

ترسم الحدود الخارجية لبناء قبة الصخرة ، شكل (١) ، مضلعا مثلثا متساوي الأضلاع قطره مائة ذراع أو ٥٠ مترا تقريبا ، وطول كل ضلع من أضلاعه ٤٠ ذراعا أو ٢١ مترا تقريبا ، ويحدد الضلع الجنوبي منه اتجاه القبلة . وتقوم على هذا الضلع جدران البناء ، وهي سميكه يبلغ عرضها أربعة أذرع ، أو متران تقريبا ، ويبلغ ارتفاعها ١٢ مترا . وقد صفت الحجارة فيها بمنابة فائقة ، بالرغم من ضخامة أحجامها ، إذ يبلغ ارتفاع كل صف من صفوفها لمائتين سنتمترا .

تبة الصخرة

وكانت الأجزاء العليا من هذه الجدران مكسوة بطينية غالية من الفسيفساء المذهب ، وقد أزيلت هذه الطليقة في عهد السلطان العثماني سليمان القانوني منذ أربع مائة سنة ، واستبدلت بها كسوة خزفية ، أما الأجزاء السفلى من الجدران فظلت كما كانت مكسوة بالواح رخامية فاخرة ، لوحة (١) .

وفتحت في جدران المصلى المواجهة للجهات الرئيسية الأربعة ، أربعة أبواب ، باب في منتصف كل ضلع منها ، تمتد فتحة سبعة أذرع أو ٢٨٠ سنتيمترا تقريبا ، ويتصدر كل باب مدخل بارز خارج مسنوى الأضلاع بمقدار سبعة أذرع أيضا ، ويبلغ امتداد كل مدخل خارج الجدران ، ثمانية عشر ذراعا ، أو ٩ أمتار تقريبا ، ويبلغ ارتفاعه أربعة أمتار ونصف . ويحتوي كل ضلع من الأضلاع الأربعة المفتوحة فيها الأبواب على ستة تجاويف من الخارج ، عرض كل منها متران ، وعمقه ذراع ونصف ، أي ٧٥ سنتيمترا ، الأربعة الوسطى من هذه التجاويف صماء والآخران المتطرفان مفتوحان كالنوافذ . أما الأربعة الأضلاع الأخرى فيحتوي كل منها ، بالإضافة إلى هذه التجاويف الستة ، على تجويف سابع اسم في موضع الباب من الأضلاع الأولى . وتقع جميع هذه التجاويف على أبعاد متساوية فيما بينها ، وجملة عددها ٥٢ تجويفا .

والداخل من الأبواب يقابل رواقا مئمن الأضلاع عرضه سبعة أذرع أو ثلاثة أمتار و ٨٠ سنتيمترا ، ويحد هذا الرواق ، من جهة ، جدران البناء ، أي المصلى المئمن الخارجي ، الذي يهبط طول ضلعه من ٢١ مترا في الخارج إلى ١٩ مترا في الداخل ، كما أن أضلاعه تظل من الداخل من التجاويف ، ويحد هذا الرواق ، من الجهة الأخرى ، مصلع مئمن ثان ، مقابل للمصلى الخارجي ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٥ مترا ونصف المتر تقريبا ، وتتكون أركانه من ثمان دعائم ضخمة ، سداسية الأضلاع ، غير متساوية الأبعاد . ويحف بكل دعامة ، على أضلاع هذا المئمن الوسطي الوهمي ، عمود ضخم من كل جانب ، يقع على بعد ثلاثة أمتار ونصف المتر من الدعامة ، لوحة (٢) ، أي أنه يتوسط كل دعامة من عمودان على امتداد أضلاع المصلى ، وعلى أبعاد متساوية . ويبلغ البعد بين طرفي كل دعامة من متجاورين أربعة وعشرون ذراعا ، أو ١٢ مترا تقريبا ، وترتقى على هذه الدعائم الثمانية ، وعلى هذه الأعمدة الستة عشرة ، أربعة وعشرون عمودا ، تعمل سقف هذا الرواق التي ترتفع تسعة أمتار عن سطح الأرض .

وهذا الرواق الأول ، الذي يطلق عليه اسم المصلى الخارجي ، مفتوح على رواق ثان ، لوحة (٣) وتقوم الدعائم الثمانية والأعمدة الستة عشر حدا فاصلا بين الرواقين ، كما أن الفراغات المدة تحت العقود الأربعة والعشرين القائمة فوق هذه الدعائم والأعمدة تسمى بمجالات للاتصال بينهما ، ويطلق على الرواق الثاني اسم المصلى الداخلي ، لأنه مئمن الأضلاع في مواجهة المصلى الخارجي ، طول كل ضلع من أضلاعه ١٤ مترا تقريبا ، غير أنه يتكون من ناحيته الداخلية ، من ستة عشر ضلعا ، طول كل ضلع منها أربعة أمتار تقريبا ، أو من شبه دائرة قطرها ٢١ مترا . ويبلغ عرض هذا الرواق الداخلي أحد عشر ذراعا ، أو ستة أمتار تقريبا ، أي أن الساحة يكاد يبلغ ضعف اتساع الرواق الخارجي . وهو أمر يثير الدهشة ، وقد أثار دهشة جميع علماء الآثار

(١) استخلصت عناصر هذا المقال من كتاب المؤلف محمد الطبع شامل لتاريخ تبة الصخرة وتخطيطها وتلوونها وممارستها وإدارتها وأهميتها الدينية والآثرية .

والمعماريين ، وتساموا من السر في اختلاف الأساع الرواقين ، في حين أن المنطق الهندسي كان يفرض على البناء أن يجعل المصلع المثلثن الوهمي الوسيط يتوسط الرواقين . وسنبعث هذا الموضوع في القسم الأخير من هذا المقال .

ويحاط هذا الرواق الداخلي بدعامات أربع ضخمة في وسط البناء، تحتل أركان مربع طول كل ضلع من أضلاعه ستة عشر مترا ، يحدد الضلع الجنوبي فيه اتجاه القبلة ، وتتوسطه الصخرة الشريفة. وهذه الدعامات الضخمة ، التي يبلغ طول الضلع منها المقابل للرواق ثلاثة أمتار تقريبا ، هي التي تحمل أكبر عبء في البناء ، وعليها تركز قواعد القبة . ويشاركها في تحمل هذا العبء اثنا عشر عمودا ضخما موزعة بينها ، ثلاثة أعمدة فيما بين كل دعامتين ، وعلى أبعاد متساوية فيما بينها وفيما بين العمود والدعامات التي تجاوره ، ويبلغ هذا البعد أربعة أمتار . وتقع هذه الأعمدة على محيط دائرة ، أو على الأصح ، كما سنرى ، على رؤوس المصلع ذي الستة عشر ضلعا . وتربط هذه الدعامات الأربعة بالاثني عشر عمودا ستة عشر مقدا ، تحمل من جهة سقف رواق التشيبن الداخلي ، ومن جهة أخرى ، رقبه القبة التي ترتفع حافتها العليا مشرين مترا ونصف المتر من سطح الأرض ، لوحة (٤) وتفتح في هذه الرقبه ست عشرة نافذة ، تقع كل واحدة منها في سمت حلق عقد من العقود الستة عشر المحيطة بالصخرة .

وقد اختيرت الأعمدة جميعا ، وعددها ثمانية وعشرون عمودا ، من الرخام الفاخر ، وتوجت بتيجان فخمة ، كما كسيت جميع الدعامات ، وعددها اثنا عشرة دعامه ، بلوحات رخامية فاخرة ، وتوجت كذلك بتيجان فخمة . وحليت جميع أجزاء البناء الداخلية الأخرى بالرخام المنوعة ، مادة والوانا ، فقد كسيت العقود بالرخام وتناوبت فيها الألوان ، كما حليت تواسيحها بالنسيفساء الزائفة وكذلك رقبه القبة وقاعدتها وباطنها ، وزينت سقف الممرات ، بحيث لم يترك في داخل البناء فراغ إلا والبس حلة موشافا بين مرمر مصقول ، وذهب براق ، وزجاج هجيب ، وخشب فخيم . ولا يسع الداخل الى هذا البناء أن يخفي مشاعر الروعة والرهبة والاعجاب . وكذلك يستحوذ على المرء الشعور بالخشوع ، إذ أنه روحي أن تكون الإضاءة الداخلية خافتة ، بالرغم من أنه فتحت فيه ست وخمسون نافذة ، خمس في كل جانب من الجدران الثمانية الخارجية ، ست عشرة نافذة في رقبه القبة ، وذلك لأن هذه النوافذ كانت محشوة رخامية مخرمة ، تملأ خرومها قطع زجاجية موزجة مختلفة الألوان .

كل هذه خصائص تمتاز بها عمارة قبة الصخرة ، وما أكثر ما تمتاز به ، اما القبة نفسها التي تتوج البناء ، والتي يستمد منها هذا الأثر العظيم صناعته ، فإن أهميتها تفوق كل حد . وهي ليست فحسب أقدم قبة قائمة في الإسلام ، ومصدر الإلهام لآلاف القباب الإسلامية التي بنيت بعدها ، بل هي كذلك أقدم قبة قائمة من نوعها في تاريخ العمارة كله ، وقد سبق أن أشرت إلى تصميمها الحكيم ، وإلى تناسق نسبها الرائع ، وإلى أدركنا على مجموعات متناوبة من الدعامات والأعمدة ، وإلى دقة ارتباط أطرافها وأجزائها ، ويبلغ ارتفاع قمعتها من مستوى الأرضية خمسة وللائين مترا ونصف المتر ، القبة نفسها خمسة عشر مترا وربعيتها وقاعدتها عشرون مترا ونصف المتر . وهي قبة خشبية مزدوجة ، أي أنها تتكون من قبتين ، القبة الخارجية مبينة بقبة داخلية ، وبين القبتين فراغ يمكن الدخول اليه من باب صغير على رقبه القبة ، وتتكون كل قبة من اثنتين

وثلاثين ضلعا ، والقبتان مستقلتان بنائيا ، ولكنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا ، واعتقد ان الحكمة في اقامة هذه القبة المزدوجة من الخشب هي حماية الصخرة الشريفة من خطر سقوط قبة محجرة عليها ، لسبب من الاسباب . وهذا ما حدث فعلا ، اذ سقطت القبة مرة بفعل زلزال في سنة ٤٠٧ هجرية (١٠١٦) ميلادية بعد ان اصابها حريق ، واهيد بناؤها بعد ثلاث سنوات وسقطت مرة ثانية في سنة ٨٥٢ هجرية (١٤٤٨) ميلادية بعد ان اصابها حريق اخر ، واهيد بناؤها كذلك ، ولم تقاير اجزاء البناء ولا زخارفه بهاتين الحادتين . ولو ان القبة كانت مبنية من الحجارة لوقعت الكارثة بالصخرة والبناء . وكانت القبة الاولى مكسوة من الخارج بصقائح ذهبية ، والقبة الداخلية مكسوة بطبقة من الجص نقشت عليها الزخارف الذهبية . ورومي ان تكون القبة الخارجية مكسوة بالرخام حتى لا تتسرب الامطار فيها الى الداخل من جهة ، وحتى تحفظ من جهة اخرى ، القبة الداخلية من تقلبات الجو لحماية لـزخارفها الجصية .

وتمتاز قبة الصخرة بالزخارف الرائعة التي تـكسو جميع اجزاء البناء من الداخل ، وخامسة تلك الكسوة الثمينة النادرة من الفسيفساء العجيبة الصنعة ، الراهية الالوان ، التنوع الاشكال ، وفي قبة الصخرة من هذا النوع من الزخارف وحدة مسطحات تبلغ مجموع مساحاتها اكثر من الف متر مربع (٢) . واول ما يلاحظ على هذه الزخارف فخامة ألوانها وتعدد أشكالها ودقة صناعتها ، وخاصة تناسقها ووحدتها . بالرغم من اختلاف المسطحات التي امتدت عليها مساحة وحجما وحدودا وبروزا وتجويفا ، وبالرغم من تنوع موضوعاتها واشكالها . ولا شك في ان هذه الزخارف تعتبر مجموعة ففمة فريدة في تاريخ الفنون . وقد قيل مثلا ، من اشكال الاشجار التي تملأ هذه الزخارف انها بالرغم من نظيرها المصطنع المتكلف تـتملى حيوية واقعية بحيث ان اشكال الاشجار التي تزين الفسيفساء المشهورة في روما وراقنا تبدو هزيلة نحيلة شديدة التكلف اذا قورنت بنظائرها في قبة الصخرة . وتسود الروح الطبيعية الموضوعات الزخرفية في قبتنا الى درجة ان اشكال الزهريات فيها تتسم بهذا الطابع فتتدلى من حوافها الازهار والفواكه ، وتظهر بمظهر جذاب ، لريده بهاء ، ألوانها الذهبية المختلطة بالوان زرقاء وحمراء وخضراء . وفي هذه الموضوعات الزخرفية تبدو الالوان المنتشرة بين الازهار كأنها حلي وتيجان ، فتضفي رونقا براقا على المظهر الجذاب . ولم يسبق ان اتبعت هذه الطريقة الموضوعية في فن الفسيفساء ، فهي تظهر لأول مرة في قبة الصخرة

واخيرا تمتاز قبة الصخرة بنقوشها الكوفية التي تعتبر اقدم الكتابات المسجلة على الالام العربية . وهي تمتد داخل البنى فوق عقود المضلع الثامن وعلى جانبيها ، فيما بين الرواقين ، على

(٢) اوردت السيدة (مارجريت فان بـرسم) Marguerite Van Baehem فصلا كبيرا لدراسة زخارف قبة الصخرة في الجزء الاول من كتاب (كريستول) K. A. Creswell (العمارة الاسلامية الاولى) ، صفحات ١٢٩ الى ٢٢٨ : ١٩٣٢
وقد بحثت السيدة لهذا الفصل زخارف القبة الفسيفسائية بحثا دقيقا مستلغيا مزيدا بالصود والرسوم ، وتلخص اطلال بعض الازلام والتناج التي ابدت في هذا البحث .

شكل شريط طويل ، يزيد طوله من مائتين وأربعين متراً ، وقد نقش على هذا الشريط بالفسيفساء تاريخ الصخرة الى جانب آيات بنات من القرآن الكريم ، اختيرت من البقرة وآل عمران والنساء وإبراهيم ومريم والتوبة والاسراء والاحزاب والصف والتغابن والملك والاحلاص . وهي آيات تسجل وحدانية الله عز وجل وقدر رسوله صلى الله عليه وسلم وتوضح تعاليم الاسلام وأهمية رسالته العالمية وتمجد الانبياء ، عيسى وإبراهيم عليهما السلام ، وتلصق أهل الكتاب الا يفلو في دينهم ولا يقولوا على الله الكذب ، ولا يكفروا بآيات الله ، وان يدخلوا في الدين الذي اصطفاه لهم ربهم ، ولا يموتوا الا وهم مسلمون . (٣)

وهكذا لا تقتصر أهمية قبة الصخرة على قيمتها المعمارية الفنية الالربية ، فهي ليست بحسب أقدم بناء قائم في البلاد الاسلامية ، ولا تعتبر فحسب الرأ من اعظم الآثار التي خلفها العرب في التاريخ ، تناسقاً وإزائنا وزينة وبنائنا . بل هي ما تزال قائمة راسخة القواعد شامخة البناء ، تؤكد وظيفتها الدينية ، ورسالتها السامية الخالدة على مر الاجيال .



كانت قبة الصخرة مشار اهتمام الكتاب والمؤرخين والرحالة منذ اقامتها ، والى يومنا هذا . وقد أورد (كريسول) في نهاية بحثه عن قبة الصخرة اسماء اثني مؤلف من مختلف الجنسيات كتبوا عن قبة الصخرة الى تاريخ صدور كتابه في سنة ١٩٣٢ (٤) وأقدم هؤلاء الكتاب عهداً من العرب اليعقوبي الذي زار قبة الصخرة في سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٤ ميلادية) ، ومن الاجانب ، أوتيكيسوس (Butchinos) الذي كتب عنها في سنة ٣٢٧ هجرية (٩٣٩ ميلادية) ، وقد زارها وكتب منها معظم المؤرخين والرحالة العرب ، مثل ابن الفقيه وابن عبد ربه والاصطخري وابن حوقل والمقدسي والادريسي وياقوت الحموي وابن الاثير وابن بطوطة وغيرهم ، ولعل أكثر هؤلاء الكتاب استفاد لتاريخ قبة الصخرة هو مجير الدين ، المتوفى سنة ٩٢٨ هجرية (١٥٢٢ ميلادية) ، والذي ألف (كتاب الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل) (٦) وهو كتاب نقل مجير الدين معظمه من كتاب (مشير القرام الى زيارة القدس والشام) مؤلفه شهاب الدين

(٣) بيان هذه الآيات هو كما يلي : سورة البقرة الآية (٣) ، سورة آل عمران ، الآيات (١٦ و ١٧ و ٦٧ ، و ٧٨) ، سورة النساء ، الآيات (١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١) ، سورة التوبة الآية (٣٣) ، سورة إبراهيم ، الآية (٢٥) ، سورة مريم الآية (٢٤ و ٢٥ و ٣٦ و ٣٧) ، سورة الاسراء ، الآية (١١١) ، سورة الاحزاب الآية (٥٤) ، سورة الصفا الآية ٩ ، سورة التغابن ، الآية (١) ، سورة الملك ، الآية ٢ ، سورة الاحلاص الآيات ١ - ٤ .

(٤) (تاريخ اليعقوبي) ، جزؤان ، طبعة لندن ١٨٨٢ ، صفحة ١١ وصحفة ٢١١ من الجزء الثاني .

(٥) تنظر صفحات ٩٤ الى ٩٧ ، في الكتاب المشار اليه في العاشية السابقة . وهناك مئات آخرون من الكتاب الذين كتبوا عن قبة الصخرة ، والذين لا يدخل كتابهم في نطاق البحث التاريخي الاتري .

(٦) (طبع في جزئين بطبعة الوهبة بالقاهرة سنة ١٢٨٢ هجرية ١٨٦٩ م) .

قبة الصخرة

القدسي ، المتوفي سنة ٧٦٥ هـ - هجرية (١٣٦٤ ميلادية) (٧) . وآخر ما ظهر باللغة العربية هو كتاب (تاريخ قبة الصخرة) مؤلفه عارف الماراف (٨) .

أما أهم ما كتب عن قبة الصخرة من الناحية الأثرية فهو كتاب (قبة الصخرة في القدس) الذي ألفه في سنة ١٩٢٥ (ريشموند) وهو الذي كان المهندس البريطاني القيم في القدس . (٩) وكتاب (مجموعة من النقوش الكتابية العربية في القدس) مؤلفه (ماكس فان برشم) (١٠) ، وكتاب (كريستول) الذي سبق أن أشرنا إليه ، وإلى الفصل الذي كتبه فيه السيدة مارجريت فان برشم عن زخارف قبة الصخرة .

وبالرغم من وفرة البحوث التي أجريت عن قبة الصخرة والتي تعرضت لتاريخها وآثارها ، فإن موضوعين من المواضيع المتعلقة بهذا البناء الجليل ما زال ، في رأيي ، يحتاجان لمزيد من البحث ، إذ أن النتائج التي توصل إليها المؤرخون وعلماء الآثار فيهما ليست قاطعة ، كما ستري ، تشير امتراضات وخلافات في الرأي .

الموضوع الأول ، هو تحديد الأسباب التي دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان إلى بناء قبة الصخرة ، وآخر ما كتب في هذا الموضوع مقال نشره في سنة ١٩٥٩ الأستاذ (جرابار) ، استاذ الآثار الإسلامية بجامعة ميشيغان (١١) . وكان الرأي المقبول إلى عهد قريب عند المؤرخين والعلماء هو ما رواه اليعقوبي من أن عبد الملك منع أهل الشام عن الحج إلى مكة ثلاثا يميلوا مع ابن الزبير ، وأقام لهم القبة على الصخرة يشغلهم بها ، من جهة ، من الحج ، ولتكون ، من جهة أخرى ، مقصدهم إلى الحج عوضا عن الكعبة . ونص ما رواه اليعقوبي في ذلك هو : « ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج ، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة . فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة ، فضج الناس وقالوا : لمنعنا من حج بيت الله الحرام ، وهو فرض من الله علينا ، فقال لهم : هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال ، لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ، المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس ، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام ، وهذه الصخرة التي يروي أن رسول الله وضع قدميه عليها لما صعد إلى السماء ، تقوم لكم مقام الكعبة ، فبنى على الصخرة قبة ، وعلق عليها ستور الديباج ، وأقام لها سدنة ، وأخذ الناس أن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة ، وأقام بذلك أيام بنى أمية . »

(٧) مسطورة لم تشر مسطورة بالكتابة الإعلانية في باريس .

(٨) طبع في عمان سنة ، وهو ملخص ملخص .

E. T. Richmond ; The Dome of the Rock in Jerusalem, London 1925

(٩)

Max Van Berchem ; Corpus Inscriptionum Arabicum, Vol. II, Jerusalem, Paris, 1927, pp. 223-376.

(١٠)

Iley Grabar ; The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Vol. II, 1939, pp. 83-62. (١١)

ويبدو هذه الرواية لأول وهلة معقولة ، مطابقة للأحداث التاريخية . فان عبد الله بن الزبير دعا الى نفسه بمكة سنة ٦٣ (٦٨٣ ميلادية) ، وتولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعد ذلك بستين ، ووجد ان نطاق الدعوة لابن الزبير قد امتدت في العراق والحجاز ، ولم يستطع القضاء على أنصار ابن الزبير في العراق الا سنة ٧١ (٦٩١ ملادية) ، ثم أو فد الحجاج بن يوسف في جيش كنيف الى مكة تقضى على ابن الزبير في اواخر سنة ٧٣ (٦٩٤ ميلادية) . وكان عبد الملك قد بدأ بناء القبة في مستهل سنة ٦٦ (٦٨٥ م) وانتهى من بنائها سنة ٧٢ (٦٩١ ميلادية) ، أى ان مكة كانت بيد ابن الزبير في الفترة التي فكر فيها عبد الملك في بناء القبة وانتهى من بنائها فيها . غير انه لا شك في ان أهل الشام لم يلاقوا في تلك الفترة مناه كبيراً في الحج الى مكة ، ولم يجبرهم ابن الزبير على مبايعته ، وكان يتركهم ، فيما رواه المؤرخون ، يأتون في صلاتهم بأمام منهم ، غير الإمام الفوض من ابن الزبير . ثم ان الحديث الذي رواه اليعقوبى ونسبه الى الزهرى حديث مشكوك في صحته وصحة نسبته هذه (١٢) وحتى ان صح ، فانه يشير من جهة ، الى مسجد بيت المقدس ، أى الى المسجد الأقصى ، وهو غير الصخرة ، ثم انه ، من جهة أخرى ، لا يضع الحج الى هذا المسجد في موضع البديل من المسجد الحرام الذي نص القرآن الكريم صراحة . الى فرض الحج اليه ، وحرم الصد من سبيله (١٣) ، فليس من المعقول ان يأخذ عبد الملك نفسه بشبهة الكفر ويصد الناس من سبيل الحج الى بيت الله الحرام ، وبالإضافة الى ذلك فقد انفرد اليعقوبى ، من بين الرواة القدامى ، بذكر هذه الرواية ، ولم يشر اليها المؤرخون المعاصرون له ، مثل ابن الفقيه والبسلاذرى والطبري ، وهذا مما يقوى الشك في الرواية كلها .

ومما يريد حجتنا قوة ان البناء نفسه ، بناقبة الصخرة ، لم يعد اعدادا صالحا لطواف الحجاج (كما يطوفون حول الكعبة) . فانه من جهة محصور في جدران غليظة وأبوابه الارمسة ، من جهة أخرى ، ضيقة ، لا تسمح بدخول أفواج من الناس وخروجهم في سر وحرية من الحركة وهم على هيئة الطواف . وكذلك فانه يحيط بالصخرة رواقان ، ولو كان القصد من البناء تيسير الطواف لجعل له رواق واحد ، أو ساحة واحدة تحيط بالصخرة . ثم ان هذين الرواقين ضيقان ، من جهة ، غير متساويين اتساعا من جهة أخرى . ولهذا فان تصميم البناء نفسه ، في رأيي ، يؤكد عدم تخصيصه للطواف . وقد روى بهير الدين ان بناء القبة على هذه في القرن الماشر الهجرى ، وعلى عهد شهاب الدين المقدسي الذي نقل عنه الرواية في القرن الثامن (كان لا يفتح غير يومين في كل اسبوع) ، وان مستور الديباج كانت مرخاة بين العمد ، فكانت (تشرم) في هذين اليومين بعد ان تنسل الصخرة وتطلّى بالزعفران والمسك والمنبر والماسورد ،

(١٢) صفحة ٩٩ من كتاب (بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب) المؤلفة عبد العزيز الدويري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٠ .

(١٣) سورة الحج الآية ٢٥ والآية ٢٧ .

قبة الصخرة

ويفوح فيها ريح البخور (١٤) . وأغلب الظن أن هذا التقليد كان متبعاً منذ أيام عبد الملك ابن مروان . لهذا كله يتعين ، في رأيي ، رفض هذا الرأي الأول الذي ينسب إلى عبد الملك فكرة بناء القبة لتحويل الحج من مكة إلى القدس . (١٥)

أما الرأي الثاني الذي أبدى عن سبب بناء قبة الصخرة ، وهو الرأي السائد بين الناس ، فهو أن قبة الصخرة قد بنيت تخليداً للذكرى الأسراء . وهو رأي لم يشر المفكرون القدامى إليه ، مثل الطبري والبخاري . وقد اعترض عليه حديثا اثنان من المستشرقين بحجة أن المسجد الأقصى المذكور في القرآن الكريم ليس المسجد المعروف بالقدس ، وأن ربط الأسراء والمعراج بالحرم الشريف والصخرة لم يكن مألوفاً أيام عبد الملك بن مروان . (١٦) ويتطلب التحقق من هذا الرأي بحثاً مستفيضاً في كتب التفسير لم يتعرض له بعد أحد المختصين من القدماء العرب أو المحدثين . وليس من المستبعد أن تكون فكرة تخليد ذكرى الأسراء سبباً من الأسباب التي دفعت عبد الملك إلى بناء القبة ، بالرغم من أن الآيات القرآنية المسجلة في داخل القبة لم تشر عن قرب أو بعد إلى الأسراء . ولسو أن السبب الرئيسي لبناء القبة كان متصلاً بالأسراء ، لما غاب عبد الملك أن يسجل على البناء آية من الآيات القرآنية التي أوردت خبر الأسراء خصوصاً وأنه قد سجل على البناء آية من سورة الأسراء نفسها ، لا ذكر للأسراء فيها ، كما سجلت من جهة أخرى آيتان متشابهتان ، هما الآية الثالثة والثلاثون من سورة التوبة والآية التاسعة من سورة الصافات ، أي أن المجال كان متسعاً لآية أخرى من سورة الأسراء (١٧) ولهذا فإني أعتقد أن هذا الرأي الثاني الذي يربط بناء القبة بفكرة تخليد الأسراء يحتاج إلى مزيد من البحث للقطع بصحته وقبوله .

وكان هنالك رأي ثالث رواه القدسي ، وهو أن عبد الملك بن مروان شاهد في القدس كنائس مسيحية شامخة ، (وخشى أن تعظم في قلوب المسلمين) . وأن يبهتهم مظهرها ، فيضعف إيمانهم ، ولهذا (نصب على الصخرة قبة) مشرفة متلألئة ، يروى القدسي أنه لم ير في الإسلام ، ولا سمع في الشرق مثلاً (١٨) . وهذا الرأي ضعيف لا يصح قبوله باعتبار أنه سبب رئيسي

(١٤) صفحتا ٢٤٢ و ٢٤٣ من المرجع المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٥) سيأتي أحد المستشرقين ، وهو (جويتن) ، إلى رفض رواية الطبري هذه ولكنه استند في ذلك إلى أسباب أخرى منها أن الطبري كان متصلاً إلى عبد الملك بن مروان وأتباعه بالثقاق وصف الأيمان بنظر S.D. Goitein ; The Historical Background of the Dome of the Rock, Journal of the American Oriental Society, Vol. 70, pp. 104-108.

A. Guillaume ; Where was Ak-Masjid Al-Aqsa? , Al Andalus, Vol. 78, 1953 (١٦)

وينظر (Grabar) ، نقل المشار إليه في حاشية سابقة .

(١٧) نص هذه الآية المذكورة (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) . وقد سبق أن ذكرنا أن الآيات القرآنية المنقوشة على القبة بالخط الكوفي تمتد على شريط طوله ٢٤ متراً .

(١٨) صفحة ١٥٩ وصفا ١٧٠ من كتابه (أحسن التقسيم في معرفة الأقاليم) القيمة الثانية ، لندن ، ١٩٠٦ .

لبناء القبة ، وأن لم يكن مستبعدا ان يكون من بين الاهداف التى قصدها عبد الملك من بناء القبة ان يكون للمسلمين فى القدس اثر شامخ يتفخخرون به ، ولكنه على كل حال لم يكن هدفه الاول ، وما كانت عظمة المباني لتضعف ايمان المسلمين أو هويها .

واخيرا قدم الاستاذ (جرابار) ، فى الملة ، الذى أشرت اليه من قبل ، رأيا رابعا عن أسباب بناء قبة الصخرة . وملخص هذا الرأى هو أن عبد الملك أراد ببنائه القبة أن يرفع من شأن مدينة القدس امام سكانها من المسلمين والمسيحيين واليهود على السواء ، باعتبار أن الصخرة كانت الموضع الذى هم عليه ابراهيم يذبح ابنه اسحاق ، وكانت المرح الذى جرت عليه قصة الضحية ، فكان عبد الملك أراد بهذا ان يرضى اليهود . ولكنه فى الوقت نفسه ، أراد أن يؤكد لهم انهم انهم الكفار وانتصار الاسلام الذى يثبت اقدمه فى مدينتهم القديمة باستيلائه على الصخرة ، واقامة بناء اسلامى على مقام قدس من مقاماتهم . ثم ان عبد الملك كان يهدف من هذا البناء الضخم أن يكون حافظا للمسيحيين واليهود على الدخول فى الدين الجديد . هذه ملخص اراد الاستاذ (جرابار) التى فصلها فى ثلاثين صفحة مسن مقالة . غير أنه ، بالرغم من محاولته تدميم هذه الاراء بحجج مستندة الى الرخايف المتقوشة فى البناء والآيات القرآنية المسجلة عليه ، يعترف نفسه بأن النتائج التى توصل اليها هى ، فى حد ذاتها ، افتراضية mereanugg eations

ولست أوافق الاستاذ (جرابار) على رأيه هذه . فلم يكن المسيحيون ولا اليهود بحاجة الى بناء يذكروهم بانتصار الاسلام واستيلائه على المدينة التى كانوا يقدسونها ، فقد كان العرب والمسلمون مستقرين بها منذ دخلها الخليفة عمر بن الخطاب ، استقرار الفاتحين المنتصرين ، وما كانت النقوش الرخيفية التى تشمل اشكال حلى وتيجان تنهض وحدها دليلا على خضوع الكفار لسلطان المسلمين ، وتؤكد أكثر من الواقع للمعوس ، سيطرة المسلمين عليهم . اما الآيات القرآنية المسجلة على البناء ، والتى تؤكد وحدانية الله عز وجل ، وتبين المكانة السامية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وتوضح تعاليم الاسلام واهمية رسالته العالمية فهى لا تعدو عشرين آية من مجموع آيات القرآن الكريم البالغ عددها سبعا وعشرين ومائة وستة آلاف ، وما كان المسيحيون واليهود بحاجة الى تلك الآيات العشرين لتذكروهم بتعاليم الاسلام ، التى كانوا يستمدون اليها كل يوم من تلاوة القرآن الكريم فى مساجد بيت المقدس ، واخيرا لم يكن هناك دافع دينى أو سياسى فى عهد عبد الملك بن مروان ، فيما يروى المؤرخون ، يحمله الى ارضاء اليهود . باحياء ذكرى قصة ابراهيم واسحاق . وعلى كل حال ، فان افتراضات الاستاذ (جرابار) لا تقدم أدلة قاطعة على الأسباب التى دفعت الخليفة عبد الملك بن مروان الى بناء قبة الصخرة .

وإذا كان باب الافتراضات مازال مفتوحا ، فنى اسمع لنفسى بتقديم افتراض آخر . إذ أنه يبدو لى أنه كان من أسباب بناء القبة مملك اليهود انفسهم تجاه الصخرة . ولاشك

في أنهم كانوا يزورونها للتبرك بها ، وكانت هذه الزيارات مزيج المسلمين وتعلقهم ، ونضائهم في إقامة صلاتهم على الحرم الشريف ، وفي المسجد الذي كان يناه عمر بن الخطاب أمام الصخرة . ولعل اليهود كذلك كانوا يتناولون على الصخرة، ويقتطعون منها قطعا يبيعونها ، مثلما فعل الفرنج الصليبيون عندما احتلوا بيت المقدس (١٩) ، فأراد عبد الملك بإقامة بنائه حفظ الصخرة من عبث اليهود . وقد حملني على تقديم هذا الافتراض آيتان من الآيات القرآنية قد تكون لهما دلالة خاصة في ترجيح كفة الصحة فيه : وهما الآية السابعة والستون من سورة آل عمران ، ونصها : (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين) . والآية الثلاثون بعد المائة من سورة البقرة ونصها : (ومن يرغب من ملة إبراهيم الا من سبه نفسه وقد اصبغناه في الدنيا ، وانه في الآخرة لمن الصالحين) . اليس في هاتين الآيتين انذار لليهود أنهم خرجوا عن ملة إبراهيم ، وانه لم يمد لهم ملة بالصخرة ، التي استمدت قدسيتهما من قصة إبراهيم ؟ فيكون عبد الملك ، ببناء القبة ، قد اكتفى شر اليهود بصددهم عن الصخرة ، واغلاق ابواب قبتها امامهم ، ملناهم أن إبراهيم ، الذي يدعون التبرك بكباره ، (ما كان يهوديا) وانما (كان حنيفا مسلما) . فحق للمسلمين وحدهم ان يخلدوا ذكره ، ويحافظوا على تراثه ، أما اليهود ، فقد اصبحو من السفهاء .

وبالرغم من تقديمي هذا الافتراض ، باعتباره سببا من اسباب بناء القبة ، وبالرغم من اقتناعي بوجاهته ، فاني اقر انه ليس فيما بين أيدينا من كتب المؤرخين القدامى والمفسرين ما يؤيد الاراء والافتراضات التي ابدت حتى الآن عن اسباب بناء قبة الصخرة أو يقدم أدلة قاطعة على صحتها .

غير اني اعتقد أن السبب الرئيسي لبناء قبة الصخرة هو حرص عبد الملك بن مروان في تخليد ذكرى أولى القبليين . وسأحاول ايضاح هذا الرأي وتدعيمه أولا من رواية تاريخية لا أشك في صحتها ، وثانيا من تصميم البناء نفسه .

أما الرواية التاريخية فقد نقلها النيسابور « الانس الجليل » عن كتاب « مشير الفرام » ، الذي نقلها بدوره من قدامى المؤرخين (٢٠) ، وفيها انه لما قدم أبو هبيلة بن الجراح على رأس جيوش المسلمين لفتح بيت المقدس ، وكان بصحبته خالد بن الوليد ، رأى بطريق المدينة انه لا قبل له على قوة المسلمين ، فعرض أن يستسلم لهم ، ولكنه اشترط أن يسلم المدينة الى الخليفة نفسه ، ويتسلم منه كتاب الصلح والامان . ووافق عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على أن يتحمل مشقة السفر من المدينة المنورة ويجابح الطريق الى طلبه ،

(١٩) لنظر رواية ابن الأثير في صفحة ٣٦٥ من الجزء التاسع من كتابه (الكامل في التاريخ) . طبعة بولاق ، ١٢٧٤ هـ ، ص ١٨٥٧ م .

(٢٠) صفحة ٢٢٧ من الجزء الأول من كتاب (الانس الجليل) انشأ اليه في حاشية سابقة . وتظهر صحتها ١٦٠ و ١٦١ من الجزء الرابع من (تاريخ الامم والملوك) لابن جرير الطبري ، القاهرة ١٣٦٦ (١٩٠٨) .

حققتا لدماء المسلمين وتعلّما لمدينة بيت المقدس . وما أن كتب عمر كتب الصلح حتى توجه إلى ساحة الحرم الشريف ، فوجدها « مزبلة » اختفت الصخرة من تحت (الزبالة) فأمر بإزالة هذه الزبالة حتى ظهرت الصخرة . وأراد عمر أن يبني مسجداً للمسلمين على ساحة الحرم الشريف ، وسأل أحد رفاقه من الصحابة ، وهو كعب الأحبار ، (أين يرى أن يجعل المسجد) ، فأشّر عليه أن يبنيه خلف الصخرة حتى (تجتمع فيه القبلتان) ، فلم يقبل عمر هذا الرأي ، وقال (أنا لم نؤمر بالصخرة ولكننا أمرنا بالكعبة) ، وبني مسجده ، هو المسجد الاتّصى حالياً ، أمام الصخرة وجعلها خلف مؤخرة المسجد .

تؤكد هذه الرواية إذن أن الصخرة كانت، منذ فتح العرب لبيت المقدس ، موضع إجلال المسلمين حتى أن أول ما عمله الخليفة عمر بن الخطاب عند دخوله تلك المدينة أن أزال ما كان على الصخرة من (الزبالة) وأظهرها للناس . وتؤكد هذه الرواية كذلك أن الصخرة كانت رمزا للقبلة الأولى ، حتى أن عمر بن الخطاب خشي أن تردّد قديسيها في قلوب المسلمين إذا هو ردها إلى صفتها الأولى هذه ، فجعل مسجده أمامها، أي بينها وبين اتجاه الكعبة ، وجعل المصلين يولون ظهورهم نحوها ، ويولون وجوههم نحو الكعبة التي استقرت عليها قبله الإسلام .

فلا شك عندى في أن تخليد ذكرى أولى القبلتين كان السبب الرئيسى الذى دفع عبد الملك بن مروان إلى بناء قبة الصخرة .

ويؤيد هذا الرأي تصميم البناء نفسه ، فهو بنّاء ليس على نظام المساجد ، فلا يصلح أن يجتمع فيه المسلمون للصلاة ، وهو كذلك ، كما سبق أن أوضحنا ، لا يصلح للطواف ، وقد رأينا ، كما سنرى بعد قليل ، أنه فصل تفصيلاً على الصخرة الشريفة ، وصمم بحيث يهيم خزانة محكمة لها ، سواء من حيث ضيق أبوابه ، والقصد من ذلك هو حماية الصخرة من عاديّات الزمان وعبث الإنسان . وكذلك روى في هذا البناء أن يكون مزاراً فحسب ، وقد صمم البناء بحيث يتسع الرواق المحيط بالصخرة ليستوعب أكبر عدد من الزوار، وهذه هي الحكمة في زيادة اتساعه زيادة ملحوظة عن الرواق الأول الملاصق للأبواب ، والذي يقتصر استخدامه على دخول هؤلاء الزوار وخروجهم . فكان البناء معرض مخصص لعرض تحفة ثمينة والحفاظ عليها ، ولهذا أيضاً روى أن تكون فخامته وعظمته بقدر قيمة هذا الكنز الذى يضمه بين أجنحته . وهل هنالك عند المسلمين ، بعد الكعبة ، كنز أكثر قدسية من القبلة الأولى ؟ ولا شك في أن عبد الملك بن مروان رأى فرضاً عليه أن يحى الصخرة ويحفظها ويمجدها ويخلد ذكرها ، في الوقت الذى كان عبدالله بن الزبير غريمه في الخلافة ، يسيطر على الكعبة (٢١) .

(٢١) قد يكون في هذا الرأي أيّده تفسير كذلك رواية الجيوتوبى ، ليكون عبد الملك بن مروان لم يقصد ، كما نسب إليه الجيوتوبى ، تحويل الحج من مكة إلى المسجد الاتّصى ، ولا أن تقوم الصخرة مقام الكعبة ، وإنما قصد فحسب تعجيد القبلة الأولى لإدراك استيلاء ابن الزبير على القبلة الثانية .

قبة الصخرة

هذا رأي بالنسبة للموضوع الاول الذي كان مازال محل بحث وجدال ، أما الموضوع الثاني فقد استغفر رأى علماء الآثار فيه ، ولم يعد مثار نقاش ؛ ولكنه في اعتقادي ، يحتاج الى مزيد من البحث لاعادة النظر فيه ، وهو موضوع فكرة تصميم قبة الصخرة وتخطيطها الهندسي .

وكان هذا التصميم والتخطيط قد اتردهشة الرحالة والمؤرخين وعلماء الآثار واصحابهم منذ زمن بعيد ، وقد تصدى المهندس الفرنسي (ماوس) لدراسة هذا الموضوع بتحليله ، وكتب عنه تقريرين في سنتي ١٨٨٨ و ١٨٨٩ ، قدم فيهما نتائج بحوره ، وادلى بنظرية هندسية عن طريقة تخطيط قبة الصخرة (٢٢) . وقد تقبل علماء الآثار والمهندسون منذ ذلك التاريخ هذه النظرية بالاستحسان وافقوا على صحتها ، وان كان البعض منهم ، مثل (ريشموند) و (كريسويل) ، قد اقترحا في الكتابين المشار اليهما من قبل ، ادخال تعديلات طفيفة عليها ، ولكنها لا تمس جوهرها .

وملخص هذه النظرية ان مهندس قبة الصخرة قد اتبع نظاما هندسيا دقيقا في تخطيط البناء ، وان هذا النظام يتكون من سبع نقاط ، وهي ، كما يتضح من الرسم الذي قدمه (ماوس) ، شكل (٢) :

١ - رسم المهندس دائرة وسطى من مركز وهي على الصخرة وحدد اتساع قطرها بطول الصخرة .

٢ - رسم المهندس بعد ذلك مربعين متداخلين محصورين في محيط هذه الدائرة ، وبذلك تحدد من اركان المربع الاول موضع الدعامات الاربعة الضخمة المحيطة بالصخرة ، كما تحدد من اركان المربع الثاني موضع الاعمدة الوسطى القائمة بين هذه الدعامات (٢٣) ثم قسمت المساحة بين الاعمدة والدعامات نصفين ، وتحدد بذلك موضع الاعمدة الثمانية المجاورة للدعامات والمحيطة بالصخرة .

٣ - مد المهندس بعد ذلك اضلاع المربعين امتدادا خارجيا من الدائرة الوسطى ، ونتج من تلاقي خطوط هذه الاضلاع الثمانية شكل نجم مشع ، تحددت من رؤوسه موضع الدعامات الثمانية الوسطى ، التي تفصل بين الرواقين .

C. Mauss ; Note sur la methode employee prir tracer la plan de la mosquee (٢٢)
d'Omar, Revue Archeologique, 3 serree, tome XII, 1888, pp. 14-21, et 23-30, fig ; 6-9, pl. III ;
Note pour faire nute au trace der plan de la mosquee d'Omar, Resone Archeologique,
3 sení, tome XIV, 1889, pp. 197 et 199.

ويلاحظ ان قبة الصخرة كانت تسمى خطأ عند الكتاب الاجانب مسجد عمر ، وذلك ان الرحالة الفرنج منذ الحروب الصليبية كانوا ينسبون بناتها الى الخليفة عمر بن الخطاب .

(٢٣) اراجع وصف التخطيط الذي اوصفناه في صفحات ١ الى ٥ فيما سبق ومن هذا القليل ، ولذلك شكل (٢) و (٢) لهيولة متماثلة هذه النظرية .

٤ - مدت خطوط بين رؤوس هذا النجم الثمن ، ونتج من امتداد هذه الخطوط المضلع الثمن الوسيط ، وهو المسمى بالتثمين الداخلى ، وقسم كل ضلع الى ثلاثة اقسام ، تحدد منها موضع الاعمدة الست عشرة التى تفصل بين الرواقين .

٥ - مدت حدود هذا المضلع الثمن الداخلى الى الخارج ، ونتج من تلاقي هذه الخطوط مربعان كبيران متداخلان . وفي الوقت نفسه ، شكل نجم خارجي ثمانى الاطراف .

٦ - رسمت دائرة من المركز الداخلى الوهمى للدائرة الاولى الوسطى ، بحيث تنحصر في محيطها اطراف هذين المربعين الكبيرين ، اى رؤوس النجم الخارجى الثمانى الاطراف .

٧ - مدت داخل محيط هذه الدائرة خطوط موازية لخطوط المضلع الثمن الوسيط ، المسمى بالتثمين الداخلى ، ونتج عن ذلك مضلع مثنى آخر ، هو المضلع الثمن الخارجى ، وهو الذى يرسم الحدود الخارجية للبناء .

هذه هي الخطوط العريضة لنظرية (ماوس) ، ولي عليها ملاحظة اولية واعتراضات ، اما الملاحظة الاولى التى ابدتها ، فهي ان (ماوس) ، ومن تبعه من علماء الآثار ، يفكرون بعقلية حديثة ، لا بعقلية العصر الذى بنيت فيه القبة . او على الاصح ، يفترضون ان مهندس هذه القبة كان يستخدم أدوات رسم دقيقة ، أمكنه بواسطتها ان يحدد على الورق ، بنفس الدقة ، مثل الرسم الذى وضعه (ماوس) . ثم انهم يفترضون ان المهندس ، في عصر بناء قبة الصخرة كان يستطيع كذلك ان ينقل على الطبيعة الرسم المسطور على الورق ، ويطبقه عملياً بنفس الدقة .

اما اعتراضاتى على نظرية (ماوس) فهي :

اولاً - اذا كان من السهل على مهندس قبة الصخرة ان يرسم على الورق دائرتين قطر واحدة عشرون سنتيمتراً وقطر الثانية خمسون سنتيمتراً ، فانه كان من الصعب عليه ان يحدد لاهاتين الدائرتين مركزاً وهما على الصخرة نفسها ، وهي غير مسطحة ، وان يرسم من هذا المركز الوهمى بدقة فائقة على الطبيعة دائرتين ، احدهما يريد قطرها من عشرين متراً ، لتحدد القاعدة التى تقوم عليها القبة ، والاخرى وقطرها خمسون متراً ، لتحدد المظلع الثمن الذى تقوم عليه الجدران الخارجية .

ثانياً - لست ارى حكمة في تحديد هذا المضلع الثمن الخارجى بدائرة حاصرة له ، اى خارجة من اضلاعه ، خصوصاً وأنه ينتج من هذه العملية اخلاف واضح بين اتساع الرواقين ، وهى اهم ظاهرة في التخطيط اثرات دهشة علماء الآثار ، ومن بينهم (ماوس) نفسه . ولو ان المهندس اخذ الدائرة اساساً لرسم التثمين الخارجى لكان يمكنه ان يرسم هذا المضلع الثمن على محيط الدائرة ، اى خارجة ، فيصبح حاصراً له ، لا محصوراً فيه . وبذلك كان يمكن ان يتحقق تساوى الرواقين اتساعاً . ومعنى ذلك ان اختلاف اتساع الرواقين لم يكن نتيجة حتمية لرسم تلك الدائرة .

ثالثاً - لم تحدد في رسم (ماوس) المواضع التي أقيمت عليها الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات الأربعة الكبرى المحيطة بالصخرة ، ولذلك التي أقيمت عليها الأعمدة الست عشرة المحصورة بين الدعامات الثمانية الكبرى الواقعة بين الرواقين ، في حين أن جوهر تخطيط قبة الصخرة ، كما قرره المهندسون وعلماء الآثار (ماوس) نفسه ، هو في ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً وثيقاً .

رابعاً - تفترض نظرية (ماوس) أن المهندس استخدم في رسمه أربع عمليات غير مرتبطة تماماً ، عملية رسم دوائر ، وعملية رسم مربعات ومثلثات ومضلعات ، وعملية رسم خطوط متوازية ، وعملية قسمة خطوط إلى قسمين أو ثلاثة ، وإذا علمنا أن تخطيط قبة الصخرة يتكون من ٨ نقطة ارتكاز ، اتضح من نظرية (ماوس) أنه افترض وجود دائرتين وهميتين ليست لهما صلة مباشرة بهذه النقاط التي تتحدد على رسم (ماوس) ، وفي نظريته ، من ١٦ نقطة محدودة بأركان مربعين ومضلع مثنى . هي مواقع الأربع دعامات المحيطة بالصخرة والأربع أعمدة التي تتوسطها والثمان دعامات في التثمين الداخلي ، ومن ٨ نقطة محددة بخطوط متوازية ، هي خطوط المضلع المثلث الخارجي الموازية لخطوط المضلع المثلث الداخلي ، ومن ٢٤ نقطة محددة من تقسيم ثمانية خطوط مستقيمة ، كل خط منها مقسم إلى ثلاثة أقسام ، هي مواقع الأعمدة الستة عشر في التثمين الداخلي ولثمانية خطوط مستديرة هي التي تكون الدائرة الوسطى الوهمية ، كل خط منها مقسم إلى قسمين متساويين ، هي مواقع الأعمدة الثمانية المجاورة للدعامات المحيطة بالصخرة ، ومعنى اختلاف هذه العمليات الأربعة أن التخطيط لا ينبع من فكرة هندسية واحدة .

خامساً - وأخيراً ، فإن الغالب على شكل الرسم في نظرية (ماوس) هو الشكل الدائري ، في حين أن الغالب على شكل تخطيط قبة الصخرة الواقعي هو الشكل المثلثي ، إلى حد أن العامة من الرحالة والكتاب وصفوها بهذه الصفة ، وأطلقوا اسمي التثمين الخارجي على الرواق الأول المتصق بالجدران واسم التثمين الداخلي على العهود الفاصلة بين الرواقين . أما شكل الدائرة المحيطة بالصخرة فهو لا يتضح الأمرضاً ، لا من واقع تخطيط مواضع الدعامات والأعمدة الداخلية ، بل من شكل القبة القائمة عليها ، ومن استدارة وقبتها .

ولعل (ماوس) ، هو وعلماء الآثار الذين واقفوا على نظريته وأبدوها ، قد تعلقوا بنظرية الدوائر ، وجعلوا أساس فكرة التخطيط في قبة الصخرة قائماً على رسم دائرتين ، دائرة داخلية ودائرة خارجية ، لأن هذه النظرية تسمح لهم بإرضاء تشبعهم بفكرة اشتقاق تخطيط قبة الصخرة من الآثار السابقة لها . غير أنهم ذهبوا في ذلك مذاهب مختلفة ، إذ ربط البعض منهم مصدر الاشتقاق هذا بتخطيط معابد إفريقية قديمة ، والبعض الآخر بتخطيط معابد رومانية ، أو بتخطيط معابد بيزنطية ، في بلاد الشام . وقد ناقش (كريستول) هذه الآراء ، في الكتاب الذي سبقته الإشارة إليه ، وانتهى بحثه فيها إلى ترجيح ما كان (ماوس) قد رجحه من قبل ، وهو أن كنيسة القيامة في القدس ، التي أقامها الإمبراطور قسطنطين قبيل منتصف القرن الرابع الميلادي ،

قد صممت على نظام شبيه بالنظام الذى صممت عليه فيما بعد قبة الصخرة ، ولهذا يصح فى رأيها أن تكون تلك الكنيسة مصدر اشتقاق تخطيط هذه القبة ، لأنها تتكون من دائرتين ، دائرة خارجية تحصر جدران الكنيسة المستديرة ، ودائرة داخلية امتدت عليها ثمانية دعامات يحاورها اثنا عشر عمودا . وهكذا يعتقد علماء الآثار أن بناء قبة الصخرة قد اقتبس نظام تخطيطه ، وهو المستمد ، فى رأيهم ، من دائرتين رئيسيتين تربط بينهما سلسلة من المثلثات ، من أحد المعابد السابقة ، وخاصة من كنيسة القيامة .

وهذا رأى ، فى اعتقادى ، غير سليم ، لأنه بنى على فكرة هندسية مختلفة ، وعلى خطوط وهمية ولأن واقع التخطيطين مختلف ، كما يتضح من مقارنة الشكلين ١ و ٣ (٢٤)

وقد قمت بدورى بدراسة تخطيط قبة للصخرة ، وانتهى بحثى فيها الى نتائج تختلف تماما عن نظرية ماوس وآراء علماء الآثار .

وفترض نظري أن مهندس قبة الصخرة ولعله هو رجاء بن حياة بن جود الكندي ٢٥ ، قد اتبع العمليات الهندسية التالية فى رسم مخططة وتطبيقه .

أولا - رسم مربعا تنحصر فيه الصخرة ، يبلغ طول كل ضلع من أضلاعه لثلاثين ذوا ، أو ستة عشر مترا تقريبا ، ويحدد ضلعه الجنوبي اتجاه القبلة الى الكعبة . وقد حددت من أركان هذا المربع الأول النقاط ١ و ٢ و ٣ وهى مواضع الدعامات الأربع الأبرى الداخلية ، شكل ٤ .
ثانيا - رسم مربعا ثانيا متاخلا فى المربع الأول ومن نفس الحجم ، بحيث يتكون من المربعين نجم مشن ، وبحيث تتساوى أطرافه الثمانية ، وكذلك الأبعاد بين رؤوسه المتجاورة . وقد حددت من أركان هذا المربع الثانى النقاط ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . وهى مواضع الأعمدة الوسطى المحيطة بالصخرة ، بين الدعامات الكبرى ، شكل ٥ .

ثالثا - رسم مربعين آخرين متداخلين فى المربعين الأول ، من نفس الحجم وب نفس الطريقة ، بحيث يتكون منها جميعا نجم ذو ستة عشر طرفا ، وبحيث تتساوى هذه الأطراف وتتساوى الأبعاد بين رؤوسها . وقد حددت من أركان هذين المربعين الجديدين النقاط ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤ و ١٥ و ١٦ ، وهى مواضع الأعمدة المجاورة للدعامات الكبرى ، شكل ٦ .
رابعا - مد أضلاع المربعين الأول والثانى فى خطوط مستقيمة نتج من تلاقيها ثمانية نقاط ، هى النقاط ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ ، وهى مواضع الدعامات الثمانية الوسطى التى تحدد المثنى الداخلى ، شكل ٧ .

(٢٤) ناقشت هذا الموضوع بأسهاب فى كتابى الذى نشره قريبا ، ولا يتسع المجال فى هذا المجال لتلخيص هذه المناقشة ، خصوصا وأنها تعتمد على ١٥ رسما أخرى .

(٢٥) كان شيفيا من شيوخ بيسان ، قال عنه مير الدين فى صفحة ٢٤٩ من الجزء الأول من كتاب « الاس الجليل » أنه (هو الذى بنى الصخرة) ، وكان يساعد بهد بن سلام ، من أهل بيت القدس . ومات رجاء بن حياة فى سنة ١١٢ هجرية (٧٣٠ ميلادية) .

خامساً - رسم مضلعاً مثلثاً متساوي الاضلاع وذلك بمد خطوط مستقيمة بين رؤوس المربعين الثالث والرابع ، ونتج من تلاقيها ثمانية نقاط هي النقاط ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ . وهي التي تحدد أركان الجدران ، ثم مد خطوطاً مستقيمة بين هذه النقاط . فتكونت الحدود الخارجية للبناء ، هي المثلث الخارجي ، الذي بلغ طول كل ضلع من اضلاعه الثمانية بهذه الطريقة الهندسية أربعين ذراعاً و ٢١ متراً تقريباً ، وهو الطول الواقعي لكل ضلع من اضلاع الجدران الخارجية ، شكل ٨.

وبهذه الطريقة تم تحديد التثمين الداخلي والتثمين الخارجي ، او المثلث الداخلي والمثلث الخارجي ، وتحقق توازنهما ، وتكونت من مجموع هذه العمليات الخمس تحديد التثمين ولتأمين موضعاً من مواضع الارتكاز في البناء ، شكل ٩ . وبقي تحديد ستة عشر موضعاً آخر ، وكان يمكن تحديدها بقسمة كل ضلع من اضلاع التثمين الداخلي الى ثلاثة اقسام ، ولكنني اعتقد ان المهندس اتبع عملية اخرى هي انه :

سادساً - مد خطوطاً مستقيمة من اركان المربعات الداخلية الى اضلاع المثلث الداخلي . خطين من كل ركن من اركان المربعين الاول والثاني يمر احدهما بركن مقابل له من اركان المربعين الثالث والرابع ، ويمر الاخر بركن ثانٍ مقابل له من اركان المربعين الاول والثاني ، وقد نتج من التقاء هذه الخطوط الستة عشر باضلاع المثلث الداخلي ست عشرة نقطة ، هي النقاط ١٠ الى ١٥ ، وهي مواضع الامدة الستة عشر المتوسطة بين الدعائم الثمانية الوسطى ، شكل ١٠ .

وهكذا استكملت من هذه العمليات الستة (٨) نقطة ، وعلى الاصح ، ٨ ، خطأ ، هي التي يتجمع منها تخطيط قبة الصخرة .

ويلاحظ في تطبيق هذه النظرية انه :

اولاً - اتبع المهندس عملية هندسية واحدة ، هي رسم خطوط مستقيمة ممتدة من اضلاع المربعات الاربعة الاولى او من اركانها ، وانه لم يستعمل الفرجال قط لرسم دوائج ، ولم يحاول رسم خطوط متوازية ، او يعمل عمليات حسابية لقسمة مسافات الى قسمين او ثلاثة ، كما تفترضه نظرية (ماوس) . وبديهي ان المهندس لم يلاق صعوبة في تطبيق هذه العملية المقصودة على رسم خطوط مستقيمة ، وتنفيذها على الطبيعة .

ثانياً - تربط اجزاء البناء جميعها ارتباطاً سائلياً ، وهي الظاهرة التي تثير الإعجاب ، فان الثماني والاربعين نقطة من نقاط التخطيط ترتبط بعضها ببعض بالآخر بخطوط مستقيمة في شكل مثلثات او مربعات او مضلعات .

ثالثاً - يتضح من هذه العمليات ان الاطار الخارجي للتخطيط ، وهو المثلث الخارجي ، كان وضعه وتحديده نتيجة حتمية لنواته الداخلية ، اي للمربعات الاربعة ، وكذلك كن وضع المثلث الداخلي وتحديده نتيجة حتمية لهذه المربعات ، ومن هذا يتضح السر في صدم

تساوى اتساع الرواقين ، لا كما ظهر في نظرية ماوس ، التى تفترض ان المهندس رسم الحدود الخارجية داخل محيط دائرة بدلا من خارج هذا المحيط ، اما الحكمة المقصودة من عدم تساوى الرواقين ، فقد اشرنا اليها من قبل .

والى هنا - تختفى في هذه العمليات الخطوط والنقطة الوهمية التى تضمنتها نظرية (ماوس) وهى الدوائر التى لا ظل لها في الواقع ، ومركز الدائرة الذى كان يستحيل تحديد موضعه على الطبيعة

خاصا : لم يعد هنالك مجال للمقارنة بين الآثار السابقة لبناء قبة الصخرة او البحث فيها من مصدر الهام مهندسنا اذ ان هذه الآثار جميعا تقوم على فكرة هندسية مختلفة . جوهرها استخدام الدائرة .

وهكذا تؤكد نظريتى ان تخطيط قبة الصخرة ، لا يتصل من قرب او من بعد ، بتخطيط اى من الآثار السابقة لها ، وانه ابتكار حكيم من مهندس هبقرى ، اتبع فيه عمليات قائمة على مبدأ واحد ، وراسى فيه سهولة تطبيقه وتنفيذه على الطبيعة ، ولم يدخل الدائرة باى شكل في عناصر هذا التخطيط ، ولكنه جعله ملائما لاقامة القبة المستديرة ، الامر الذى يؤكد حكمة المهندس وعلمه ودقة حسابه واصالة تفكيره ، وهذا ما اعترف به علماء الآثار جميعا بالرغم من محاولاتهم بخس قيمة هذا الابتكار . وقد اكد الاستاذ جرابار ، في المقال الذى سبقته الاشارة اليه ، وهو اخر بحث نشر عن قبة الصخرة ، ان فكرة تخطيط قبة الصخرة وممارتها فكرة اصيلة واصالة مذهشة ، وان بالنهاية لم يكن يقاد ، ولكنه كان يصمم وفقا لمقتضيات البناء المعمارية .



سعد زغلول عبد الحميد

الحياة الدينية في المدينة الإسلامية

التمهيد : في حدود الموضوع :

أن تحديد موضوع الحياة الدينية في المدينة الإسلامية يتطلب ابتداء تعريف الدين ، وبالتالي يكون مفهوم الحياة الدينية ، كما يتطلب بصد ذلك معرفة ما هو المقصود بالمدينة الإسلامية ، وما يقتضيه ذلك من النظر في طبيعة الاسلام الذي توصف به تلك المدينة .

في الحياة الدينية : والامر الذي يثير الانتباه لاول وهلة ، هو انه : رغم كثرة استخدام كلمة الدين ، ورغم ما هو دارج من ممارسة الشعائر والطقوس الدينية بين كثرة كثيرة من الناس ، فربما لم يكن من السهل تعريف كلمة « الدين » .

يتضح ذلك من اختلاف مقولات المفكرين والفلاسفة ورجال اللاهوت حول الظاهرة الدينية أو مبدأ الدين عند مختلف الشعوب ، وعلى أطول العصور . فالفالبية منهم ، بدلا من تعريف الدين ، حاسوا حول موضوعه . فتكلم البعض من : الآلهة والالاهات عند اليونان القدماء ، وقالوا : انهم الملوك والابنزال الذين الههم اعباءهم والمعجبون بهم بعد وفاتهم — مما يدخل في مجال تقديس

الإبادة والإجساد . أو أن الديانة الرومانية كانت تعنى بالشعائر أكثر من مناعتها بالعقيدة . ونفس الموضوع قيل أن أصل الدين هو النزعة الترميزية ، أو أن الأصل هو الطوطمية ، المثلة فيما كان - أو ما زال - يخشاه الإنسان من الحيوانات أو المظاهر الطبيعية التي قدسها أو مبدعها . وعن هذا الطريق رأى البعض أن أصل الدين هو السحر أو أن المبادئ الأولى للدين هي الأوامر أو الاعتراف الاجتماعية . (١)

ومن هذا المنطلق رأى آخرون أن الدين هورد الفعل لمجر البشر الطبيعي والاجتماعي ، كما رأى غيرهم أنه يمكن تحرر أصل الدين في سلوك الإنسان - فكان الإنسان حيوان ديني بالطبع ، مثلما قيل من قبل أنه حيوان اجتماعي .

هكذا اشتملت ديانات المجتمعات الإنسانية الأولى على المفاهيم الأساسية في كل تدين ، وهي التي تدور حول معنى الشيء المقدس ، الذي يخشى بأسه أو الذي يرجى عفوه ، مما يعبر عنه عند الباحثين الأوربيين بالتابو (taboo) وكذلك بالمانا (mana) . ولقد تراوحت تلك الديانات ما بين عبادة الشمس ، وعبادة الحيوانات ، والأرواح . هذا كما أن الديانات السماوية جاءت لتقدم إلى الناس فكرة الإله المهيمن الواحد ، من طريق الوحي . فكان الأنبياء همزة الوصل بين الناس والإله . ولقد تفردت المسيحية بأنها جمعت في شخص المسيح ما هو إلهي مقدس (اللاهوت) وما هو إنساني مقدس (الناسوت) . وبناء على ذلك يكون الهدف من التدين ، أي من علاقة الإنسان بالمقدس أو بالله ، هو دفع القلق الأساسي الذي يتهدد كيان الإنسان أو الذي ينبع من الوجود الإنساني بعبارة أخرى . وبالتالي يكون أساس الحياة الدينية هو تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض ، إلى جانب تنظيم علاقاتهم جميعاً بالقوى العلوية ، قوى المقدس .

وعن هذا الطريق اعتبر الدارسون المحذون ، من المشتغلين بتاريخ الأديان ، أن كل العقائد الدينية ، من قديمها وحديثها ، وفي كل مستوياتها الدنيا والعليا ، بما فيها من الشعائر والأساطير والمعتقدات والرموز - أشكال مختلفة من الدين . (٢)

والذي نريد أن نخرج به من كل ذلك ، هو أنه لما كان الإنسان دينياً بتفويذه ، فإنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من تدينه البدائي الساذج ، رغم دخوله في مرحلة التدين الواعي بفضل الديانات السماوية . وما يهمنا في هذا المقام ، هو أنه رغم ازدهار العلم الذي أخذ يراحم الدين في كثير من مجالاته ، ورغم أن الإسلام هودين التوحيد وأن التوحيد يعني الثقة المطلقة في الله ، فإن الإسلام لم يستطع - رغم غيرته الشديدة في المحافظة على نقائه - من منع المسلمين من التشبث ببعض المعتقدات الأولية ، مما يدخل في مجال السحر والتطير والاعتقاد في الروحانيات ، وأمثال ذلك ، مما لا يتفق مع مبدأ الوحدانية . تماماً كما لم يستطع أن يمنع العقائد والديانات السابقة عليه من التأثير في أتباعه ، الأمر الذي نجم عنه ظهور الفرق والمذاهب المختلفة التي

(١) وذلك كما فعل فرترودنهايم . انظر علم الأديان ، د جيب (Gibb) وعادل النوا ، مجموعة زلمي علماء ، رقم ٢٢ ، منشورات عويدات ، بيروت - باريس ، ص ٧ - ٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .

تراوحت - مع مرور الزمن - في القرب والبعد من نصوص الإسلام وروحه ، ما بين الاعتدال القبول والتطرف المذموم ، مع ما كان ي صاحب كل ذلك من ممارسات عملية أو تطورات نظرية تذهب بأصحابها وتغدو ما بين صحة المقيّدة وزيف الإيمان أو الرندقة ، مما شاع بين الناس .

وفي ذلك يروى الحديث الذي ينسب إلى النبي ، وفيه : « ستفترق امتي على ٧٣ (ثلاث وسبعين) فرقة ، الناجية منها واحدة ، والباقيون هلكي . قيل ومن الناجية قال : أهل السنة والجماعة . قيل - : وما السنة والجماعة ؟ قال . ما أنا عليه اليوم وأصحابي » (٣)

يفضل الانقسامات المذهبية ، وبسبب وقوف دولة الخلافة أو من يتوب عنها ، بصفتها الحارس الأمين على الإسلام « الصحيح » أمام أصحاب « البدع » أو المذاهب المنشقة أو المخالفة ، أصبح للإسلام حياتان : أحدهما رسمية معلنة ، وهي المتمدة من الدولة ، وثانيهما شعبية قد تعارض في الظاهر وقد تعيش في الخفاء والستر ، تبعاً لقربها أو بعدها من السلطة أو من جمهور المؤمنين . والذي نراه في هذا الأمر أن تكريس ذلك التقسيم على مستوييه : الرسمي والشعبي في الإسلام ، ظهر مع تقسيم المساجد الإسلامية الأولى ، إلى : مساجد جامعة ذات منابر ، تقام فيها الصلوات الكبرى والخطب في أيام الجمع والأعياد والمناسبات الهامة ، من : أنحباس المطر وحلول القحط أو كسوف الشمس وغسوف القمر ، ومساجد محلية في الأحياء والقرى تقام فيها الصلوات العادية التي يمكن أن تؤدي في الدار أيضاً . والمساجد الجامعة كانت تحت إشراف الدولة حيث يكون تعيين الأئمة والقراء والمؤذنين وغيرهم من سنة الجامع وخدمه ، أما المساجد المحلية فكان يقوم بأمرها أصحابها من أهل الحي أو الدرب أو الحطة ، دون إشراف من الدولة . (٤)

المذاهب الإسلامية والأحزاب السياسية الحديثة :

وبذلك كان يمكن للمسجد المحلي أن يكون لطائفة من الطوائف ، وبالتالي لمذهب من المذاهب إذا كان . ومن هذا الطريق هان أمر انتشار النحل والفرق والأهواء والمذاهب المختلفة : ما قرب منها من مذاهب أهل السنة والجماعة أو ابتعد ، مما هو من موضوعات مؤرخي الأديان ، مثل ابن أحرزم القرطبي والشهر سستاني والبغدادي ، وذلك الأوساط الشعبية ، بعيداً عن سلطة الدولة ورقابتها . وعلى هذا الأساس يحاول بعض الباحثين المحدثين ، توصيف المذاهب الإسلامية بأوصاف المذاهب السياسية الأوروبية الحديثة . فيجعلون من الشيعة حزب اليسار الإسلامي ، ويضعون السنة في حزب اليمين (٥) ، تماماً كما هو الحال بالنسبة لحزبي الأحرار (التقدميين) الذين حل

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ١٢ .

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ص ٧٣٧ .

(٥) هي مزاهري ، الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط ، قرن ١٠ - ١٢ ، بالفرنسية ، ٩٦ :

Aly Mazaheri: La vie quotidienne des Musulmans au moyen âge, x e au XIII e s., Paris (Hachette), 1951, p. 96.

محلهم العمال الآن ، والمحافظين (التقليديين) في إنجلترا ، وهو النظام الذي يظهر في الجمهوريين والديموقراطيين في الولايات المتحدة.

بل لقد بلغت المفالة في ذلك الى حد ترتيب مذاهب السنة (اليمينية) نفسها نفس هذا النهج من اليمين الى اليسار ، وما بينهما من الوسط . ففي ذلك قيل ان الم « حزب اليمين » والشافعية هم « حزب اليمين المعتدل » ، بينما يمثل الحنابلة « حزب المتطرف » . اما عن « حزب يمين الوسط » فهم الحنفية ، بينما يكون الظاهرية « حزب الوسط » . (٦)

وهكذا اعتبرت مذاهب السنة من أحزاب اليمين المحافظ ، بسبب تعرضها في كنف ا فهي اذن تمثل وجه الاسلام الرسمي ، في مقابل مذاهب الشيعة التي اعتبرت من احزاب المتحرر ، بسبب نشوئها بعيدا عن سطوة الدولة ، فهي اذن تمثل وجه الاسلام الشعبي . و اخذنا في الاعتبار ان صفة الرسمية هنا والشعبية ، انما تنبع من الموقف السياسي لكل من باعتبار السنة مذهبا حكوميا والتشيع مذهبا معارضا ، فاننا نود ان نضيف الى ذلك للاسلام مظهران آخران موازيان لهذين الوجهين الرسمي والشعبي ، وذلك على اساس كل النظر والتطبيق . فالاسلام النظري هو الذي نجده في كتب الدين المعتمدة ، والذي ن المساجد أو المدارس أو حلقات الوعظ والتذكير على ايدي المؤهلين لذلك من العلماء وا والذي يتراوح العلم به ، من : القرآن ، والسنة ، وأعمال السلف ، الى : علم الكلام ، وآله ونظريات الفيش ، ووحدة الوجود ، وغيرها . وكما أن هذا الجانب النظري ينطبق على السنة والتشيع وغيرها من المذاهب ، سواء كانت في الحكم او في المعارضة ، كذلك يكو بالنسبة للجانب التطبيقي او العملي من الاسلام ، من حيث : القيام بالفرائض ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والاعتكاف في الربط والختافات ، وحضور حلقات الذكر أشرطة الاولياء ، الى غير ذلك من المعاملات . وهذا الجانب الظاهر من الاسلام هو الذي يتعارف الباحثون المحدثون على تسميته بالدين الحي ، والذي نرى انه المقصود بالدراسة يكون الموضوع في الحياة الدينية ، كما هو الحال بالنسبة لموضوعنا هذا .

في المدينة الإسلامية :

هكذا تكون الحياة الدينية ، كما نراها بمعنى الدين الحي او الممارسات الدينية اليومية ، التعريف بالنصف الثاني من عنوان المقال ، وهو في ماهية المدينة الاسلامية ؟ والمقصود بالاسلامية هنا ليس عاصمة او حاضرة أو بلدة معينة ، أو مدنا من البلدان يقع عليها الا . بما تحويه من المباني الخاصة والرافق الصامتة وغير ذلك ، سواء في المشرق او المغرب

المقصود بذلك هو المدينة التي تصور كل حياة الجماعة الإسلامية - وهي المدينة التي لا يمكن إلا أن تكون مثالية في التصور والخيال .

والامر الذي يستحق التنويه هنا ، هو أن المدن الإسلامية تنقسم بدورها الى نوعين : مدن رسمية أى حكومية من تخطيط الأمراء ، ومدن الجماعة التي يقوم بتخطيطها أهل الحل والعقد من جماعة المسلمين . والنوع الآخر هو الذي يعبر عن الصورة الكلية للجماعة ، بمعنى أن مدينة الجماعة تبين من حيث الشكل ، كيف يدوب الفرد في المجموع . وتظهر روح الجماعة الإسلامية على المستوى المدني في ادارة الاوقاف التي يقع على عاتقها - في كثير من الأحيان - تنظيم المساجد والمدارس والمستشفيات والفنادق والحمامات . هذا ، كما يرجع الفضل الى الاوقاف في طول حياة المدن الإسلامية ، وضمان استمرارها التاريخي ، من طريق تمهيد المرافق العامة وصيانة المنشآت الخيرية التي كانت في خدمة الجميع . (٧)

وهنا ، ليس ابداع في التعبير عن روح التكافل هذا في الجماعة الإسلامية ، والتعااضد الانساني الاخرى ، مما رآه ابن بطوطة في دمشق سنة ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م ، من : وجود وقف خاص بالآواني . فلقد مر الرحالة المصري ذات يوم ببعض أرفقة دمشق ، فرأى به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صفحة من الفخار الصيني - وهم يسمونها الصحن - فتكسرت . وجمع الناس حول الصبي المسكين وصحنه المكسورة يتداولون فيما يمكن عمله ، لمأونة الخادم التنصص الحظ ، فيما جرت به عليه المقادير .

ولم يزل الامر كثيراً اذ نصحة البعض بجميع شقق الصحن المكسور وحملها الى صاحب اوقاف الآواني . وعندما نفذ المملوك تلك النصيحة دفع له صاحب اوقاف الآواني « ما اشترى به مثل ذلك الصحن » . وعلق الرحالة على ذلك ، قائلاً : « وهذا من احسن الاعمال ، فان سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره ، وهو ايضاً يتكسر قلبه ويتضرر لاجل ذلك » . (٨)

وتقسيم المدن الى حكومية ملكية ، وجماعية أهلية ، يتسجم مع ما ذكرناه آنفاً من امكانية النظر الى الاسلام من أحد وجهين : الرسمي أو الشعبي ، بمعنى النظري أو التطبيقي العملي . فالمدينة الملكية مثل بغداد المدورة ، وقاهرة الامر ، وزهراء الناصر تعبر عن الجانب الرسمي الملتزم للاسلام ، أما كرخ الضفة الغربية لدجلة ، مثل رصافة الضفة الشرقية ، ونسقاط مرور مع الجيزة ، وكذلك قرطبة مع ربضها الجنوبي في شقندة - وهي التي كانت تجاوز بامتيازها وغناها المدن السالفة - فانها تعبر عن الجانب الشعبي الرحب للاسلام . ونريد هنا للاسلام أن يكون بمعناه الحضاري الذي يسمح للمدينة الإسلامية - بمعنى جماعة المسلمين - أن تحتضن

(٧) بوركهارت ، فن الاسلام : لفته ومعناه ، بالانجليزية ، ص ١٨١ - ١٨٥
Burckhardt, Art of Islam: Language and meaning, 1976, p. 181-185.

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ٦٢ .

بين جوانحها كل ابنائها بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية ، بل وكذلك أهل اللغة من غير المسلمين - دولما حقد أو كراهية .

وهكذا اترف الاسلام للمجوس في القرن الرابع الهجري (١٠ م) بأنهم أهل لمة الى جانب اليهود والنصارى . ولم يكن من الغريب اذن ، أن يذكر الاسطخري عندما يتعرض لبيوت نيران فارس : انها تكثر على احصائه وحفظه : « اذ ليس من بلد ولا رستاق ، ولا ناحية الا وبها عدد كثير من بيوت النيران الا القليل . غير ان المشاهير التي تفضل على غيرها في التعظيم ، منها : بيت نار الكاربان ، وبيت نار بخرة وبه يحلف المجوس في المبالغة بايمانهم » (٩) . هذا ، كما رأى الامام ابو حنيفة قبل ذلك أن حياة النبي تكافئ حياة المسلم ، ودينه دية المسلم ، مما ترتب عليه أن قال آدم ميتز في دراسته لحضارة الاسلام : أن وجود النصارى بين المسلمين كان سببا لظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها الصلحون المحدثون . (١٠)

وعلى الجملة ، فالمقصود اذن بالمدينة الاسلامية : هو معنى اوسع من « معنى الجماعة الاسلامية » ، انه : « دار الاسلام » بمعناها الرحب الذي يقصد به مرئ النظام والامن والسلام (١١)

الخصائص البنيوية لدار الاسلام :

ودار الاسلام او ديار الاسلام هي المسلمون ، في مقابل : « دار الحرب » او بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين ، حيث لا من ولا سلام (١٢) . ومن كون دار الاسلام دارا للسلام ، فهو الامر المقبول من حيث القرابة اللغوية والمفهوم العام لكل من الكلمتين . فاشتقاق « الاسلام » من الفعل « اسلم يسلم » بمعنى الانقياد والطاعة والخضوع (لله) . فالمسلم هو الذي يسلم نفسه لله ، بمعنى : الثقة المطلقة في الله ، وفي العدالة الالهية . وهذا يتضمن معنى « التوكل » الذي عرفه المسلمون ، ابتداء من العاملين المجدين في عملهم ، وانتهاهم بالعباد المتقطعين لعبادتهم ، مما ترتب عليه أن أصبحت الضحية أو الجبرية - التي تمررنا المضطربة أيضا عند ابن الجوزي (١٣) - هي الصفة المميزة للاسلام في نظر المعاصرين من الباحثين الاوروبيين ، بعد أن كان الاسلام هو دين الحرب في نظر الكثير من اسلافهم الاقدمين .

والحقيقة انه اذا اردنا أن نصف الاسلام بصفة توجز معناه أو مفراؤه بأقل الكلام ، كما توصف البوذية بأنها دين الوداعة والاعتداف ، والكونفوشيوسية بأنها دين العلم والفضيلة ، والمسيحية بأنها

(٩) الاسطخري ، ص ٧٤

(١٠) آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية ، ترجمة ابو ديدة ، ص ٦٩ ، ٦٠ ، ٥٧ (على التوالي)

(١١) بوزكوت ، فن الاسلام ، ١٨٥ ، ١٩٦ .

(١٢) الفكر المزدكي ، الاحكام السلطانية ، باب الجهاد ، ص ٣٧ .

(١٣) ابن الجوزي ، طيبس ابيليس ، ص ٢٢ -

دين النقاء والمحبة (١٤) ، فقد لا يكون الامر سهلاً إذ يصعب النظر الى الاسلام من زاوية محدودة . فالمشهور أن الاسلام - دون غيره - هو دين التوحيد . ولقد أراد له البعض أن يكون دين الجهاد ، فهو دين الحرب أو العنف عند الخصوم . وعلى العكس من ذلك ذاع مؤخراً أنه دين الجبرية والتوكل ، وذلك في محاولة لتفسير الضعف السياسي والتأخر الحضاري الذي ألم بالشعوب الإسلامية بسبب التوكل .

ومع ما قد يكون من الصلة بين « التوكل » و « التواكل » ، فالذي لاشك فيه أن التواكل ، بمعنى الموقف السلبي من العمل والاختيار ، وإن كانت بعض الجماعات الصوفية قد اتخذته شعاراً لها ، يختلف تماماً عن « التوكل » على الله ، بمعنى تقديم المشيئة قبل الاقدام على العمل ، فالتوكل في الفكر الإسلامي ، هو الثقة في الله وفي مدله كما هو الحضور الالهي في فكر المسلم وفي قلبه ، فهو إذن يمثل الرقابة العليا في ديومتها الازلية ، على ما يقوم به الانسان من عمل ومن فكر ، فهو الامر الدلالي بالمعروف والناهي القلبي عن المنكر ، وهو في النهاية : الضمير الواعي للانسان المسلم .

وهن هذا الطريق يصبح بمثابة المدخل الديني الى كل نشاطات الجماعة الإسلامية ، على المستويين العام والخاص . وبهذه المناسبة يحضرني نقاش جرى في ندوة صغيرة بكلية الاداب الاسكندرية (شتاء ١٩٥٣) ، وذلك بمناسبة زيارة كان قد قام بها المستعرب الفرنسي المعروف ، وهو الاستاذ بلاشير (J. Blachère) اثار فيها الاستاذ الزائر سؤالاً عن الفكرة الاساسية التي يقوم عليها الاسلام ، ثم انه رد بنفسه على سؤاله بقوله : ان الاسلام دين اجتماعي . ويصر النظر عما يمكن أن يكون ان يقوله التخصصون (في علم الاديان والاجتماع) من الفرق بين العقيدة الدينية التي ينبغي أن تكون قلبية وجدانية ، والظاهرة الاجتماعية التي ينبغي أن تكون بعض واقع الانسان في معاشه اليومي ، فلا بأس أن يكون الاسلام دين الإصلاح الاجتماعي فمن الامور المتفق عليها الآن بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية ، أن الاسلام الذي بدأ ديناً ، وتطور الى دولة ، انتهى الى حضارة اى الى منهج في الحياة .

الإسلام والحياة اليومية :

ومن هنا ينتهي التعميد ، ويبدأ موضوعنا في الحياة الدينية من حيث نجد تغفل الاسلام كدين وعقيدة في كل مناحي الحياة ، من مادية ومعنوية . ويكفي أن ننظر في كتاب الماوردي في « أدب الدنيا والدين » ، نتعرف على أن نظام الحياة الإسلامية هو في حقيقة الامر نظام كلي من حيث انه ينبغي أن يشمل كل اسباب الحياة اليومية على المستوى العام والخاص لكل جماعة المسلمين . وفي ذلك ينص الماوردي في باب أدب الدنيا ، على أن صلاح الدنيا « معتبر من وجهين ، أولهما : ما ينتظم به أمور مجملتها ، والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيان لصلاح لاحدهما الإصحاح

(١٤) انظر كارل ياسبرس ، فلاسفة التناسل ، مجموعة أدبي علماء ، منشورات هويدات ، بيروت رقم ٩٤ - ٩٥ ، ص ١١٠ ، ص ٢٤ ، ص ٢٤٥ (على التوالي) .

لان من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال امورها ، لن يعدم ان يتمدى اليه فسادها ... ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا وانتظام امورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها اثرا ، لان الانسان دينس بنفسه ... » (١٥) ، واذا كان القاضي الكبير يتبع ذلك قائلا : ان صلاح الدنيا يتحقق بستة اشياء ، هي : الدين المتبع والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والامن العام ، والخصب الدائم ، واخيرا الامل الفسيح لانه يميز الدين من بين كل ذلك ، حيث ينص على ان : « الدين اقوى قاصدة في صلاح الدنيا واستقامتها ، واجدى الامور نفعا في انتظامها وسلامتها » . وهو يضيف : « ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مد فطرهم عقلا من تكليف شرعي واعتقاد ديني يتقادون لحكمه ، فلا تختلف بهم الاراء ، ويستسلمون لامره ، فلا تنصرف بهم الاهواء » .

وهكذا تتبلور نظرية الحياة المعتدلة فيما يكون من التوازن بين الدين والدنيا ، حيث التأثير والتاثر متبادل بينهما . فبفضل الدين تصلح الدنيا ، و« اذا صلحت الدنيا كان اسماعها موفورا وامراضها ميسورا ، لانها اذا منحت هئات واودعت واذا استردت رفقت وابقت » . وعلى العكس من ذلك تفسد الدنيا من غير دين ، و« اذا فسدت الدنيا كان اسماعها مكررا ، وامراضها غدرا ، لانها اذا منحت كلت وامضت ، واذا استردت استأصلت واجفقت » (١٦) .

ومع العلاقات بين الدين والدنيا ، ينتقل قاضي القضاة البغدادى (فى ادب الدنيا) الى الكلام فى ضرورة التعاون بين الناس ، وطريقة اختيار الاخوان والاصدقاء ، قبل ان يمالج هموم الناس اليومية فى معاشهم ، ووجوه مكاسبهم ، من : الزرعة ونتاج الحيوان ، والتجارة ، والصناعة بانواعها ، من : فكرية وعملية . ويختم ذلك بعرض المذاهب الناس فى الفنى والفقر .

وهو اذا كان يرجع فى كل ذلك الى ترويق الادباء ، ويورد امثال الحكماء ، واداب البلغاء واقوال الشعراء ، كما يقول فى المقدمة ، فان سنده الاول هو الاستشهاد بكتاب الله ، وبما يضاهى ذلك من سنن الرسول (١٧) . والحقيقة انه اذا كان القرآن الكريم هو دستور المسلمين ، فان الاحاديث النبوية التي تفسره ، والسنن التي سنها الرسول : اقوالا كانت ام افعالا ، هي التي صار عليها المول - اعتبارا من القرن الرابع الهجرى (١٠م) - فى تنظيم حياة المسلمين . وهذا ما دعا كثيرا من العلماء الى الاهتمام بعلم الحديث حتى انتهى الامر فى القرن الخامس الهجرى (١١م) الى ان اصبح الاشغال بعلم الفروع هو المهم الاول للفقهاء ، وفى لك قال البعض : انه اذا كان القرآن لا يستغنى عن الحديث ، فان الحديث يوسع ان يستغنى عن القرآن - دلالة على كثرة مادة الاحاديث والسنن النبوية ، وتنوع امراضها .

(١٥) انظر ادب الفنى والدين ، ص ٩٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٩٨ .

(١٧) نفس المصدر ، الكلمة ، ص ٢ .

ونسرع هنا بالإشارة إلى ما ظهر من الكتب المتخصصة في السنن النبوية ، ومنها أشهرها تلك التي تعرف باسم : « الطب النبوي » ، ومن أهم نماذج كتاب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) (١٨) . وكتب الطب النبوي تعرض ضمن مساعرضه طرق العلاج بالأغذية وبالادوية من نباتية أو حيوانية أو معدنية الأصل ، وكذلك العلاج بالإكسية والتعاويد والرقي إلى غير ذلك . فهي تتعرض إذن ، من غير قصد ، إلى : الغذاء والكساء وكثير من أسباب الحياة ، إلى جانب العلاج والوقاية من الأمراض ، ستعرض له .

والمهم من كل ذلك أن القرآن والسنة بصفتها أساس التشريع - حويا المبادئ الأولى لتنظيم شئون الجماعة ، في كل ما يتعلق بأحوال معاشها ، من : المأكل والمشرب والسكن ، والتقلب واسلوب أداء العمل ، وغيرها من المعاملات والعلاقات بين الافراد ، كالازواج والطلاق والميراث إلى غير ذلك ، من : العادات والتقاليد ، مما يمارس في الاحتفالات والمناسبات المختلفة ، فضلا من التراتيب ونظم الحكم والادارة - دون ذكر الواجبات الدينية والقرائض .

في أحوال المعاش : من الزراعة إلى تربية الحيوان والتجارة :

ففيما يتعلق بأسباب المعاش ، وأولها المأكل كانت الشريعة تنظم إنتاج الطعام وتحت عليه . فالعمل في الزراعة يتم في هداية الآية التي ضرب الله بها المثل في الخير والبركة فقال : « مثل الذين يتقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنتبت سبع سنابل ، في كل سنبل مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء » (١٩) . وهذا كما حدث الأحاديث النبوية على العمل في الزراعة ، فمنها : « من غرس غرسا فالمر ، أعطاه الله من الأجر بقدر ما يخرج من الثمر » . ومن الوصايا في إصلاح المرد ضيعته قيل لابي هريرة : « ما المروءة ؟ قال : تقوى الله ، وإصلاح الضيعة » (٢٠) . ومن الأحاديث « التمسوا الرزق في خيابة الأرض ، يعني الزرع ، وفي غراسه النخل يروى الحديث الذي يقول : « نعمت لكم النخلة تشرب من مین خراة ، وفرس في أرض خوراة : يعني ضعيقة لا تنبت . وكذلك الحديث الذي يقول في النخل : هي الراسخات في الوحل ، المطعمات في المحل (٢١) . وفيها أيضا : أن من الشجر شجرة مثلها مثل الرجل المسلم : لا يسقط ورقها : هي النخلة (٢٢) ومما ثبت قوله عن النبي في ثمر النخلة ، وهو الثمر : « بيت لا تمر فيمجياع أهله » (٢٣) .

أما عن نتاج الحيوان فهو وثيق برعاية النخل وقراسه ، وفي ذلك يروى الحديث الذي يقول : خير المال مأمورة ، وسكة مأمورة . ومعنى مهرة مأمورة أي كثيرة النسل ، وأما السكة

(١٨) الطب النبوي ، ط القاهرة ، السيدة نفيسة ، ١٩٥٧ (تجليد دار احياء التراث العربي / بيروت) .

(١٩) التقر المؤردى ، أدب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٠) ابن الرواد الاشعري ، كتاب الصلاة ، مطبوع المتحف البريطاني ، حطية الكتاب ، الترجمة الفرنسية ، ج ١ ، ص ٣ .

(٢١) المؤردى ، أدب الدنيا والدين ، ص ١٦٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوي ، ص ٢٢٨ ، ٣١٠ .

(٢٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٥ .

المأبودة فهي النخل المؤيرة الحمل . وبمناسبة المهرة المأمورة يشير الماوردى الى ما اخذ به بعض الفقهاء من تأويل قوله تعالى : امرنا مترقيها : اى كثرنا عددهم .

ولا شك ان كثرة الانتاج الزراعى والحيوانى كان يؤدى الى نمو حركة التجارة التى صارت مصدر ثراء العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ، وهو الامر الذى ادى بالتالى الى ازدهار حضارة الاسلام . وكانت العناية بالتجارة تتم فى ضوء التعاليم النبوية المتواترة ، ففى ذلك يروى عن النبي قوله : سمعة امشار الرزق فى التجارة والحرف ، والباقى فى السائبات ، اى الحيوان المستقل فى النقلة بنفسه ، والذى يستغنى عن العلوقة برعية ، وهو ما بين مركوب ومحارب - وهو مادة اهل الفلوات وسكان الخيام من اهل البادية (٢٤) .

نقابة الصناع والحسبة :

وفى كل ذلك ، وفى غير الزراعة والتجارة ، يكن رشد العاملين فى سائر الحرف والصناعات ، هو الحديث الذى يعنى : ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه . وكان اصحاب كل حرفة من الصناع يتجمعون فى المدينة فى اتحاد عمالى هو النقابة التى كان عليها الاشراف على تهئية حاجات المدينة من صناعاتهم ، كما كان يقع على عاتقها الاشراف على حسن سير العمل وجودة الانتاج ، وذلك فى ضوء الحديث الشريف الذى يقول : ليس منا من شئ (٢٥)

وكان العاملون فى الصناعات ، مثلهم مثل التجارى فى الاسواق ، يخضعون للرقابة الحكومية المثلة فى المحتسب ، الذى كان فى اول الامر تابعا من اهلان القاصى ، قبل ان يستقل بوظيفته التى كانت تسمى ايضا بـ صاحب السوق . والاحتساب كان من الوظائف الدينية ، مثل : امامة الصلاة والقضاء ، وذلك ان صاحبها كان مكلفا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى ينص عليه الايات القرآنية والاحاديث النبوية . فمن القرآن «كنتم خير امة اخرجت للناس ، تاملون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . وفى الحديث : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فليسلنه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

الواد الغذائية والغروض الدينية :

وكانت اهم واجبات المحتسب فى رقابته على الاسواق ، منع الوساطة فى التجارة ، حتى يتحقق الغرض من اقامة السوق ، وهو الاتصال المباشر بين البائع والمشتري ، مما يمنع القش ، ويحد من ارتفاع السعر ، فضلا عما يحوم حول الوساطة من شبهة اشبه بشبهة الربا . وكان منع القش فى السلع والنقود ، ومراقبة الاسعار ، والتأكد من سلامة الموازين والمكاييل من اعمال المحتسب واخوانه ، كما كان الامر بالنسبة للرقابة على الاخلاق العامة ، وخاصة فى الاسواق والحمامات والفنادق . واذا كان ضمان سلامة الطريق يتم فى ضوء الحديث الذى يحث على ازالة الاذى منه يعتبر من الايمان ، فان الرقابة على الاخلاق العامة كانت من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(٢٤) الماوردى ، ادب الغنى والدين ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٥) الماوردى ، الاحكام السلطانية باب احكام الحسبة ، ص ٢٥٤ .

في الشراب والوقوف من النبيذ :

أما منع بيع الخمر في الدكاكين ، وكذلك شربه في الأسواق فكان من أهم واجبات المحتسب على أن يكون المتع دون التجسس أو هتك الستري بمعنى أن يكون فيما يعرف حالياً بالفعل الملتصق الفاضح . فالآيات القرآنية تضع الخمر جانباً الميسر والألصاق والالتزام وتسميها بالرجس ، وتقرر اجتنابها أي الابتعاد عنها . ولكن إذا كانت الآية قد نصت على الاجتناب ، فإن الأحاديث النبوية قطعت بتحريمها ومنع شربها ، حتى نصت بعض الأحاديث على لعن بالها وحاملها وشاربها ، هذا ، كما روى أيضاً أن من شرب الخمر : لم يقبل له صلاة مدة أربعين يوماً . وبلغ التشدد في ذلك إلى حد تحريم التداوي بها ، أو بنيرها من المحرمات . (٢٦) . وفي ذلك يقول الحديث : أن الله أنزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بالخمر . وعندما سئل (النبي) من الخمر : يجعل في الدواء ، فقال : أنها داء وليست بالدواء . ومن الحديث أيضاً : من تداوى بالخمر فلا شفاه الله . (٢٧)

والذي يلفت النظر بعد ذلك كله هو أن بعض الأئمة اجتهدوا في تأويل ذلك الاجتناب ، وكذلك اللعن ، فأباحوا شرب النبيذ أو بعض أنواع منه ، وذلك كما فعل الإمام أبو حنيفة وتلاميذه ، من مثلي مذهب أهل العراق . وفي ذلك كتب الجاحظ بعض رسالة ، حيث تكلم فيما حلل وما حرم من أنواع النبيذ . وفي هذا الأمر يقول ابن مبرد : « فإنا نجد النبيذ قد أجازاه قوم صالحون ، وكرهه قوم صالحون » (٢٨) . وفي أنواع النبيذ قال ابن شرامة الكوفي ، في مجلس الخليفة الوليد بن يزيد (الفاسق) ، من نبيذ التمر أنه : « سريع الامتلاء ، سريع الانفشاف » . ومن نبيذ الزبيب : « أنهم حاموا به من الشراب » . أما الخمر فقال فيها : « أوه ، تلك صديقة روحى » (٢٩)

وهذا يعني أن الخمر المحرمة فعلاً ، هي خمر العنب التي كانت تعرف أيضاً باسم القهوة وإذا كان ابن شرامة لا يستحي من التفاخر بأنه دهقان الخمر الخبير وطبيبها العليم ، فإن غيره من أصحاب النبيذ كانوا يدورون حولها ويتعللون بأنهم يشربون مادون السكر ، ولا لده لهم دون موازنة السكر ، كما قال الشاعر :

يدورون حول الشيخ يتمسونه بأشربة شتى هي الخمر تطلب (٣١)

(٣٦) النظر ابن قيم الجوزية ، الطب النبوي ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢٨) المقفد الفريد ، ج ٦ ، ص ٢٩٠ .

(٢٩) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٣٣٦ .

(٣٠) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

(٣١) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٦ .

وهكذا فرغم منع الخمر بشكل عام فإن شربها كان ممكناً . فقد كان من الدارج شربها في الدنابات المشوية في طول بلاد العراق والجزيرة والشام وعرضها . وإذا كان الخلفاء والأمراء قد تشددوا في بعض الأحيان في منعها فإن هذا المنع لم يكن ليديم طويلاً .

فعلى عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله حرم الخمر تماماً في سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م فلقد منع بيع الزبيب ، كما منع صنع عصير العنب ، وانتهى الأمر بأن قلعت كل كروم الجيزة ولم يجرى أحد حتى على تجفيف العنب وعمل الزبيب . كذلك منع شرب الفخاخ (البوظة) باعتباره شراباً مسكراً . ولكنه في العصر الفاطمي الثاني ، واعتباراً من وزارة الأفضل بن بدر الجمالي خفت الدولة من تشدها إزاء شرب الخمر ، فكانت قاعات الخمارين بالقاهرة ومصر تفلق ويمنع بيع الخمر فيها اعتباراً من آخر جمادى الآخرة (٣٢) ولا بأس أن يكون ذلك طوال شهور رجب وشعبان ورمضان ، أي حتى نهاية الصوم - على ما نظن . وعلى عهد الوزير ابن الأمان الذي خلف الأفضل ، تقرر أن يكون إغلاق قاعات الخمارين خلال فترة الشهور الثلاثة ، ليس في القاهرة والفسطاط فقط ، بل في كل ديار مصر ، مما كان يحقق للوزير اكتساب رضاء العامة من غير شك .

وفي بعض الأحيان كان الناس يترون بمحض إرادتهم شرب الخمر كنوع من التوبة ، ولكن ذلك لم يكن يطول كثيراً . ففي بغداد ومد الخليفة الراسي الذي ولي من ٣٢٢ هـ إلى ٣٢٩ هـ / ٩٤٠ م - ٩٤٠ م ، ترك الشراب ، ونجح في ذلك لمدة سنتين . ولكنه عاد ورجا الفقهاء أمغاده من هذه الأمر الذي كلفه ١٠ (عشرة) آلاف دينار ، قدمها صدقة للفقراء (٣٣)

وهكذا فرغم التحريم وقرارات المنع كانت الفرص الوائبة كثيراً ما تمنح لكثير من الناس بالشراب ، ومنهم الطرفاء والأدباء والشعراء . فالأمير إبراهيم الثاني بن أحمد الأغلبي (ت ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م) عندما بنى مدينة رقادة واتخذها دار إقامة له منع بيع النبيذ في مدينة القيروان (مدينة عقبة بن نافع) وإباحه بمدينة رقادة ، وذلك بسبب جنده وعبيده . كما يقول المؤرخون فكانت تلك المناسبة فرصة لبعض الساخرين من الشعراء ، إذ قال :

يا سيد الناس وابن سيدهم ومن إليه القلوب منكادة
ما حرم الشرب في مدينتنا وهو حلال بارض رقادة (٣٤)

(٣٣) الخطب للعزوي ، ج ١ ص ٤٩١ .

(٣٤) التاريخ على مزاوي ، الحياة اليومية ... ، ص ٨٥ . ومن مجالس شراب الراسي التي كانت تلتد عقب صلاة الظهر والعصر ، التاريخ للبرود للريفي ، ص ٢٩٧ - ٣٠١ .

(٣٤) كتاب الاستبصار ، ص ١١٩ .

وفي الخمر ألف مؤرخ إفريقية المعروف : إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني (ت بعد سنة ٢٨٨ هـ) كتابا سماه قطب السرد في أوصاف الأنبياء والشمور (٢٥) وتكلم فيه عن الخمر فذكر أسماءها ونوعها واشتقاقها ، وأوانيتها ، وأوقات الشرب ، ومنافع الأشربة . وفضل الخمر عليها لم أنه عالج سير الخلفاء - من الأمويين والعباسيين ، وعرف بموقف كل منهم من الخمر والشرب ، وتوقف عند من كان يهوى الشرب منهم ، مثل : الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي ، الذي لم يكن في بني أمية أمير ولا خليفة أكثر منه ادمانا للشرب والسماح والمجون حتى عرف بالفاسق ، ومثل : المتوكل على الله العباسي (أبو الفضل جعفر بن المعتصم - ت ٢٤٧ هـ) الذي كان مدمنًا على الشرب منهمكًا فيه . وهو يورد بعد ذلك سير الأمراء والوزراء وطرأف أخبارهم في الشرب ، ثم أنواع الشرب : من : الأسود والأصفر والأبيض . أما آخر القسام الكتاب ، فباب ما جاء في السكر ، يتلوه باب في ذكر من شرب الخمر صرفًا حتى مات من سادة العرب .

وإذا كان الرقيق القيرواني يقول في كتابه الغريب في بابه : « ليس في الأمور التي وقع فيها الخطر والإطلاق شيء اختلف الناس فيه اختلافهم في الأشربة ، وما يحل منها وما يحرم على قدم الأيام » ، فإن الأمر المستغرب حقًا ، هو أن أصحاب تحليل الخمر ، استخدموا القرآن أيضًا للدفاع من وجهة نظرهم . ففى ذكر الأشربة ومنافعها ، وفضل الخمر عليها ، يورد الرقيق الآية التي تذكر أنها الجنة ، فتقول : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى » . وهو يتبع ذلك قائلا : « فذكر الماء واللبن ، ولم يذكرهما بالسلامة من التغير ، ولم يذكر العسل إلا بأنه مصفى ، وذكر الخمر فجعلها لذة للشاربين ، فكان هذا من التفضيل » (٣٦)

وبذلك تصبح القامدة الشرعية وكتاها الفصيل عند المتمسكين بالدين والفرائض وعند المتساهلين في الشرع وحدوده ، فكان الإسلام بسماعته يتسع لجميع أبنائه بصرف النظر عن مذاهبهم وأهوائهم ، وهو الأمر الذي لا يستغرب في الجماعة الإسلامية التي سمحت بوجود اليهود والنصارى في حظيرتها ، بل وغيرهم من الصابئة والماتوية ممن عرفوا بالزنادقة .

وهنا لا بأس من أن نعيد تسجيل ما قاله آدم ميتز ، من أن : وجود النصارى بين المسلمين كان سببا في ظهور مبادئ التسامح التي ينادى بها المصلحون المحدثون » (٣٧) .

(٢٥) (الر المختار من قطب السرد ، اختيار على نور الدين السمودي ، تعليق عبد الحفيظ منصور ، تونس ١٩٧٦ ، في ٥٣٦ صفحة .

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٤٧ .

(٣٧) (المنظرة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ص ٥٧ .

ومما جاء في باب السكر من الطوائف ، انه : ائى على (رضى الله عنه) بالنجاش وهو سكران في شهر رمضان ، فجلده ثمانين جلدة لشربه ، وجلده عشرين بدمها ، فقال : ما هذه الملاوة يا ابا الحسن ؟ قال : لافطارك في شهر رمضان ، وولدانا صيام . ولقد قال بعضهم :

لو يرى الناس في المدامة رايا لم يبيعوا ببسوة عنقودا (٣٨)

وقال ابو نواس :

ومتترف عقيد الشراب لسانه فكلامه بالوحى والايمان
حركته بيذى وقلت له انتبه ياسعيد الكتاب والاميراء
فاجابنى والسكر يخفض صوته والصبح يدفع في قفا الظلماء
اتى لافهم ما تقول وربما قتل المبكر صولة الصهباء (٣٩)

ولامراء في انه من الامور المستغربة في تاريخ الاسلام ، تفشى ظاهرة شرب الخمر الذى أصبحت له قواعده واصوله في مجالس الخاصة ، مما صار موضوعا لادب خصه الكتاب بنياتهم . والحققة ان الظاهرة الغريبة لم يكن لها ابعها بين رجال الدولة فقط بل وبين رجال الدين من الفقهاء ، والعلماء وانتقضا . فمن رجال الدين - اصحاب الوقار - الذين كانوا يترددون على مجلس شراب الوزير البويهى : ابو محمد الحسن بن محمد المهلبى ، يذكر القاضى ابو القاسم التنوخى الذى شغل قضاء البصرة والاهواز لضع مسنين ، والذي كان من اعيان اهل العلم والادب والظرف ، حتى قيل فيه : ان اردت كان سبعة ناسك ، او احببت كان تفاحة فاك ، او اقترحت كان مدرعة راهب ، او اكثرت كان نخسة شاراب .

وفي ذلك يحكى الثعالبي : ان التنوخى « كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويستمعون عنده في الاسبوع ليلتين على اطراح الحشمة ، والتبسيط في انقص والخلاعة ، وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، وغيرهما . وما منهم الا ابيض اللحية طويلا ، وكذلك كان الوزير المهلبى . فاذا تكامل الانس وطاب المجلس ولد المسماع ، واخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا في اعطاف العيش بين الخفة والطيش . ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من الف مثقال الى مادونها ، مملوءا شرابا قطربليا او عكبريا ، فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تشرب اكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض . ويرقصون اجمعهم ، وعلبيهم المصبغات ، ومخاتق البرم والمثثور . ويقولون كلما شربهم : هرهر » .

(٣٨) انظر طب السرد ، ص ٤٩٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ٤٩٧ .

وذامت سيرة القورين من رجال الدين هؤلاء حتى أصبحت من موضوعات الشمر ، حيث قال السري :

مجالس ترقص القضاة بها إذا انتشروا في مخاضق البرم
وصاحب يخلط الجون لنا بشيمة حلوة من الشيم
تغضب بالراح شبيه مبثا اتامل مثل حمرة المصنم
حتى تمال الميون شيبته شيبة فملان خرجت بسدم

كان ذلك يحدث في سهرة المساء الصاخبة ، « فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت ، والتوقر ، والتحفظ بأبهة القضاة ، وحشمة المشايخ الكبراء » (٤٠) . هذا ، وإذا كان الشمر بالشعر يذكر فلا بأس من الإشارة إلى ما يذكره المقدسي عن مشايخ المصريين ، من أنهم لا يتورعون من شرب الخمر (٤١) .

في السائل :

وكما حرمت الخمر من بين الاشرية ، كذلك خلت أسواق المدينة الإسلامية بطبيعة الحال من لحم الخنزير رغم وجود النصاري من أهل الدمة . والاصل الشرعي هنا هو عدم جواز الاعلان أو الجهر بالمتكر ، تماما كما كان الحال بالنسبة إلى الخمر التي لم يكن من حق المحتسب ان يكشف عنها إذا كانت مغطاة ، كما يرى الماوردي . ولكن هنا فرق جوهري بين لحم الخنزير الذي لا يأكله اليهود أيضا وبين الخمر . فعلى عكس التبادل الذي أجازه قوم صالحون وكرهه قوم صالحون ، وحتى الخمر التي لم تعتبر نجسة في ذاتها ، من حيث أنها مشروفة إذا ما تحولت إلى الضل مثلا ، فقد كان الخنزير نجسا في ذاته .

ورغم ذلك فقد جرت بعض المحاولات للتخفيف من تحريم أكل الخنزير في بعض الاقاليم التي كان يكثر بها ناتج الحيوان النجس . ففي أوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) قامت في جبال الريف ، من المغرب حركة غريبة بين قبائل غمارة البربرية بقيادة رجل منهم يعرف عند الكتاب باسم حاميم ، أي « حاعميم » على نسق الحروف التي بدأ بها بعض السور القرآنية . ورغم ما يصف به الكتاب تلك الحركة بأنها زندقية وخروج على الاسلام ، فلا بأس ان تكون محاولة لنقل تعاليم الاسلام إلى لغة غمارة المحلية بحيث ينص الرواة على أن الرجل الذي ادعى النبوة ، وضع لهم قرآنا بلسانهم .

والذي يهمنا من كل ذلك هو أن حاميم « أحل لهم أكل انثى الخنازير ، وقال لهم : إنما حرم قرآن محمد (ص) الذكر » (٤٢) — وذلك في محاولة غريبة لتأويل « لحم الخنزير » الواردة في آية التحريم .

(٤٠) الفريضة المهر للشمالي ، ج ٢ ص ٢٢٥ (عن أولي الهوى) ، ص ٣٣٥ - ٢٤٦ (عن القاضي التنوخي واصحابه) .

(٤١) احسن التقاسيم ، ص ٢٠٠ .

(٤٢) الاستبصار ، ص ١٩١ .

وكذلك لم يكن يباع في الاسواق الا اللحم المذكى أى المذبوح دون قطع الرأس ، حسب الشريعة ، وحيث تكون التسمية والتكبير أثناء الذبح . هذا ، كما قد يدعى للحيوان المذبوح بالصبر على ما أصابه من البلاء أيضا - الأمر الذى يعنى ادبا اسلاميا جديلا في مجال الرفق بالحيوان .

وكانت قاعدة الذبح الشرعية هذه تطبق على حيوانات الصيد : ففي حالة موت الطريدة قبل القبض عليها ، وعدم التمكن من ذبحها كانت تترك بحكم الميتة . والغريب هنا هو أن حاميم الفعاري الذى أراد أن يحل لحم الخنزير ، والذى لُف بالمفتري ، تشدد مع اتباعه في هذه المسألة فطبقها حتى على صيد البحر من السمك ، في « حرم عليهم الحوت حتى يذكى » . (٤٣) .

وعلى عكس حاميم الذى بالغ في التذكية في المغرب ، فإن بعض المسلمين في الشرق ، وخاصة ممن كانوا من اصل تركى ظلوا محتفظين بمبادئهم القديمة التى كانت تسمح بإزالة الدم ، فكانت تقتل الحيوان بالضرب على الرأس أو تخنقه خنقا حتى يحتفظ اللحم برطوبته أى بكل قيمته الغذائية . وكان ذلك ضمن التهم الموجهة الى الافشين قائد المعتصم ، والنسب بسببها أدب بالزندقة . هذا والمعروف أنه : « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد ، والكبد والطحال » ، كما قال الرسول (٤٤) وكذلك الأمر بالنسبة للحوم الإجنة ، وهي ليست مخرمة ، وإن كانت غير محمودة ، وكانت تؤكل بغير تذكية ، على أساس أن ذكاه الجنين ذكاه أمه . هذا ، وإن كان أهل العراق يرون ضرورة تذكية الجنين ، بمعنى ضرورة إدراكه حيا (٤٥)

أما من لحوم الخيل وحمير الوحش أيضا فكان يأكلها البعض ويماعها البعض تبعا للأقليم الذى يعيش فيه : أو المذهب الدينى الذى يأخذه . فالمعروف أن المذهب الحنفى الذى انتشر في إيران الشرقية والتركستان يحل أكل لحم الخيل الذى درج الترك - بصفتهم رعاة الخيل - على أكله . وفي ذلك يروى عن النبى أنه : « أذن في لحوم الخيل ، ونهى من لحوم الحمير » (٤٦) .

أما أصحاب المذاهب التى حرمت أكل لحم الخيل أو جعلته مكروها فبسبب أنها خلقت للركوب أصلا ، ولأنها من أدوات الجهاد وحرب العدو التى يجب الحرص عليها أيضا . وقبل هذا وذاك لأنها من ذوات العافر ، وليست من ذوات الاظلاف المشقوقه كسائر النعم . واختلفت الناس أيضا في أكل أرنب الصيد ، فعافه البعض على أساس أنه من ذوى المخالب العادية ، مثل الجوارح الحرمه ، أو الكواصر (٤٧)

(٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٩١ .

(٤٤) الطب النبوى ، ص ٢٥١ .

(٤٥) ابن قيم الجوزية ، الطب النبوى ، ص ٢٩٥ .

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ .

(٤٧) فى « زعفرى ، الحياة اليومية للمسلمين ... » ص ٨٦ ، والطهر الطيب النبوى ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ .

والهم من كل ذلك هو أنه : رقم تلك القيود التي كان يلتزم بها المسلمون في أكل اللحوم ، فإن المبدأ الإسلامي السائد هو الإباحة ، وذلك حسبما تقول الآية الكريمة ، (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا) (٤٨) وهكذا لم ينكر النبي أكل الضب المشوي رغم أنه عافه ، عندما قدم إليه ، لأنه لم يكن معروفاني بلده (٤٩) وكذلك جرت العادة بأكل لحم الكلاب بين أهل بلاد الجريد وغيرها من واحات صحراء الغرب ، وكانوا يسمونها (٥٠) . ويطفونها بالتمر ، فيألي لحمها الد اللحوم ، كما يزعمون ، بل ويسمون الواحد منها « بالخروف » ، كما عاين ذلك المهدي الفاطمي أثناء رحلته إلى سجلماسة . وأكثر من ذلك كان بعض أهالي قرى جبل نقوسة يأكلون لحم الذئب الذي يأكل غنمهم عندما يصطادونه ، وإن كان مشايخهم يوقفوا عن الحكم في ذلك .

وإذا ما تركنا جانباً المشروبات أو اللحوم ، من مشتبها وغير مشتبها ، فقد كان الطعام الدارج والشراب بين عامة الناس في المدينة ، هما : الخبز والماء ، وكانت لهما مكانة مرموقة بين سائر الأطعمة رغم بساطتهما . فلقد عرف المسلمون أو المسيح (م) قال في الماء : هذا إبي ، وفي الخبز هذا أمي - يريد أنهما يفلدان الأبدان ، كما يغذيها الإيوان (٥١) . وفي الحديث الشريف : « أكرموا الخبز فإن الله سخر له السموات والأرض . وكلوا سسقط المائدة » أي ما يسقط ولا يعتد به (٥٢) . فهي دعوة إلى احترام ما هان أو قل من الطعام ، وعدم التفریط فيه . وإذا كان هذا هو مقام الخبز في السنة وما قبلها من أقوال المسيح ، عرفنا كيف أهتم الناس بالثريد الذي هو أصلاً من الخبز المشوم الذي يسقى بالمرق . وفي الثريد قال النبي : فضل الثريد على سائر الطعام كفضل عائشة على سائر النساء (٥٣) . وبذلك أصبح الثريد أحب الطعام إلى قلوب المسلمين ، وهو ما زال طعام الاحتفالات الدينية والمواسم الإسلامية ، من : زواج ، أو ولادة ، أو ختان . ولا بأس أن تشير طريقة صناعة الثريد من مناسبة إلى أخرى . لطعام العرس هو : الوليمة ، وطعام الولادة هو : الخرس ، وطعام الختان هو : الإمدان . أما المأدبة فكل طعام يصنع لدعوة (٥٤) .

هذا كما عرف أن النبي كان يأكل الخبز مادوماً ، ما وجد له أداماً ، فشارة يادمه باللحم ، ويقول : « هو سيد طعام أهل الدنيا والآخرة - فكان ذلك الحديث تفسير للآية

(٤٨) العهد الجديد ، ج ٢ ص ٢٩٢ .

(٤٩) الطب النبوي ، ص ١٧٠ ، ص ٢٥٩ .

(٥٠) كتاب الاستبصار ، ص ١٦٠ ، ١٦٧ .

(٥١) العهد الجديد ، ج ٦ ص ٢٩٠ .

(٥٢) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

(٥٣) الطب النبوي ، ص ٢٨٩ .

(٥٤) العهد الجديد ، ج ٦ ص ٢٩٢ .

التى تقول « وامدنداهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » ، او « ولحم طير مما يشتهون » .
ويذكر صار الخبز سيد الاقوات ، واللحم سيد الادم (٥٥) . وكان النبي تارة يأكل الخبز
بالبطيخ ، وتارة بالتمر ، وتارة بالخل . ويقول ابن قيم الجوزية في ذلك : ان اكل الخبز مادوما
من اسباب حفظ الصحة ، بخلاف الاقتصار على احدهما ، اى : الخبز والادم (٥٦) .

وهكذا احب النبي كل ما كان يأكله قومه ، وبذلك أصبح البدا السائد في الطعام في المدينة
الاسلامية هو ان يأكل الناس ما جرت العادة بأكله في بلدهم ، وذلك دون الخروج على الحدود
الشريعة الخاصة بالمنوع من الطعام والشراب . فالخبز هو سيد الاقوات ، واللحم هو سيد
الادم ، لا يشاركه في ذلك الا اللحم (٥٧) . وتذكية الحيوان واجبة الا في السمك والجراد والاجنة .
واذا كان لحم الخيل مقبولا عند الترك خاصة على اساس المذهب الحنفى ، فمر محمود عند غيرهم ،
مثل الاجنة ، فانه مما يثير العجب ان لحم الجمل الذى كان مرغوبا فيه من أهل مصر ، كان موضع
خلاف بين المسلمين .

فالروافض اى الشيعة ، كما ينص ابن قيم الجوزية ، يخالفون أهل السنة فيدمون لحم
الجمل ولا يأكلونه - رغم ما هو معروف من أنه حلال ، وأنه طالما أكله الرسول وأصحابه في
مقامهم وسفرهم . ولا بأس ان يكون مرجع هذا التقليد الشيعى راجعا الى ذكرى موقعة الجمل
حيث اتلف خصوم الإمام علي حول الجمل الذى كانت تركبه السيدة عائشة ، التى انزلت من فوقه
وقد صار هودجها كالتنفد من كثرة السهام . هذا ، وان كان من المعروف ان لحم الجمل لا
يوافق الا من اعتاد عليه . وفى ذلك يروى ابن قيم الجوزية : ان فيه قسوة غير محمود ،
لاجلها أمر النبي (صلعم) بالوضوء من أكله ، فى حديثين صحيحين : لا معارض لهما ، ولا يصح
تاويلهما بفصل اليد . وذلك على عكس لحم الفم حيث خير بين الوضوء وتركه (٥٨) . وقريب من
هذا ما كان جاريا من منع أكل البصل من دخول المسجد (٥٩) .

واذا كان البعض قد عاف أكل الارنب ، كما سبق ، وكذلك الحمام أو الكركى أو العصافير ،
فمن المعروف كذلك ان السنة منعت من قتل الصيد عبثا ، ولو كان مصفورا صغيرا .

واذا كان أكل البصل والثوم من الامور المكروهة بالنسبة للمقبل على الصلاة بسبب
رائحتهما الكريهة ، فان الارز لى اقبالا من الناس حتى وضعت فيه الاحاديث التى تشيد بمنافعه

(٥٥) الطب النبوى ، ص ٢٢٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٧١ ، ٢٨٩ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٢٠٩ .

(٥٨) نفس المصدر ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ .

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٢٢٤ .

كغذاء لأخر منه أبداً (٦٠) ، وكذلك الحال بالنسبة للعدس (٦١) . أما الكعكة التي لا تزرع ، بل توجد عفواً ، فقد ذكر أكلها في أرض العرب حيث كانت تجود ، وكان لها تقدير خاص لذا اعتبرت من المأكل (الذي أنزل على بني إسرائيل) ، وهو الرزق العفو من الله بغير كد ولا تعب (٦٢) .

وكذلك كان للمأكولات المذكورة في القرآن - والتي كان يتردد اسمها كثيراً في الاسماع - مكانة خاصة في قلوب الناس مثل : الفول والعدس والبصل والزيت والعنب والعسل ، أما تلك التي وردت في شكل القسم : كالتين والريثون ، فكانت لها مكانة أخص في القلوب .

في آداب الطعام :

وكما فرضت الشريعة نوعاً من الرقابة على المواد الغذائية ، فإنها نظمت كذلك طريقة الأكل والشرب ، وذلك بما قرره السنن النبوية فيما يعرف بآداب الطعام ، مما ينبع من آداب اسلام بشكل عام . وهنا يظهر لنا نوع من المقابلة بين آداب الصلاة أو شعائرها وبين آداب الطعام . فكما ان التطهر بالفسل أو النظافة بالوضوء كان يسبق أداء الصلاة ، وكذلك كانت نظافة الأيدي والغف مسبق البدء بالأكل ، بل زاد الأمر من حيث ما كان يجب من النظافة بعد الطعام أيضاً .

وهكذا كانت تدور الطسوت النحاسية وأباريق الماء الموركة والمندبل اللطيفة في الآداب على الضيوف ، قبل الأكل وبعده ، فيشعلون أيديهم ويجففونها . والحقيقة ان الأكل كان يتم عن طريق اليد - واليد اليمنى على وجهه التخصيص - ولو ان المسلمين عرفوا استخدام الملاعق الخشبية ، ولكن لتناول الحساء فقط . وكان الملتزمون بالسنن يستبدلون بفسل اليدين وضوءاً كاملاً ، وكان الطعام ينتقض الوضوء ، كما أشرنا في كل لحم الجمل . أما هنا فالحديث النبوي يقول : « الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر ، وبعد الطعام ينفي اللوم » - أي الجنون (٦٣) . والمهم هنا ، هو ان الحديث يلح على النظافة التي أصبحت عند المسلمين جزءاً من الإيمان .

وكما كانت الصلاة تبدأ بالنية وتنتهي بالتسليم ، كان الطعام يبدأ بالبسطة وينتهي بالحمدلة . وذلك اقتداء بقول الرسول : « سوا إذا أكلتم ، واحمدوا إذا فرغتم (٦٤) » أما من كيفية تناول الطعام فلا تكون الا باليد اليمنى أبداً ، وكذلك الحال بالنسبة للشرب . وفي ذلك قال النبي : « إذا أكل احكم فليأكل بيمينه ، ويشرب بيمينه ، فان الشيطان يأكل بشماله ، ويشرب بشماله » (٦٥) .

(٦٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ .

(٦٢) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(٦٣) الملك الفريد ، ج ٦ ، ص ٢٩٨ .

(٦٤) نفس المصدر ، ج ٦ ، ص ٢٩٨ .

(٦٥) نفاي المصدر ، ج ٦ ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

والحقيقة ان السنة النبوية تفرض ، في نفس الوقت ، أن يكون الاستنجاء أو التطهير من الإدران (بعد الخروج من الفائط والرحاض) باليد اليسرى . وفي ذلك تنظيم لاستخدام كل من اليدين في أعمال يداها ، بحيث لا تتلوث اليمنى منهما من اليسرى فكان الغاية من كل ذلك هو الحفاظ على الصحة من طريق النظافة ، أو تحاشي الأذى والمرض من طريق الوقاية . وكل ذلك في ضوء ما هو متعارف عليه من أن الإسلام هو دين أهل اليمن أى دين أهل السعادة والخير ، في مقابل أهل الشمال والشرق من أصحاب الملل والديانات الأخرى . أما من اللقمة الصغيرة ، وحسن المضغ فهما من الإفراض المنصوص عليها .

والظاهر ان كل تلك الشتمائر أو الطقوس الخاصة بالأكل ، جعلت من الطعام عند جمهرة المسلمين وكأنه شيء مقدس أو شيء لمعين له حرمة ، فلا يجوز أن يكون محط أنظار الغرباء أو الفضوليين . هكذا جرت العادة أن يكون الطعام في داخل الدار - عادة - حتى تتم مراسمه التي سبق ذكرها ، من : الطهارة ، والبسطة ، والأكل باليد اليمنى ، وتصغير اللقمة ، وحسن المضغ . وبناء على ذلك لم يكن من الغريب الاستحب الأكل في الأسواق أو في الطريق العامة . وفي ذلك ينسب الى النبي انه قال : « الأكل في السوق دناءة » (٦٦) - وقريب من هذا ما كان ينصح به الملبب بن أبى صفرة ابنه من عدم الوقوف في الأسواق الا على بائع كتب أو بائع سلاح . ولا بأس ان تكون الدناءة المقصودة في الحديث هنا ، راجعة الى طبيعة الأكل في السوق حيث لا تكون للأكل حرمة . وهذا ما دعا البعض الى التبرك بتناول الغذاء في الدار قبل الخروج لتضاء المصالح ، وتقولم : ان ذلك يعين على المروءة . وفي هذا المعنى كان ابن هبيرة يقول : اذا خرجت من بيتي وقد تفديت ، لم أطلع الى طعام أحد من الناس (٦٧) . هذا ، كما يمكن ان تكون الدناءة هائدة الى طبيعة السوق نفسه ، الذي لم يكن يعتبر من الأماكن الطاهرة ، حتى انه لم تكن تصح فيه الصلاة .

ولا بأس ان تكون عدم طهارة السوق عينية حيث يكون التلوث أو النجس ناتجا من قذارة بعض ما يتداوله البائعون من السلع أو ما يقومون به من تنظيفها . ومن هنا قيل ان السوق ليس موضع سجود ، ونهى عن الصلاة في الأسواق (٦٨) ومن الجائز ان تكون نجاسة السوق معنوية من حيث ما يكون فيها من المنكر ، مثل : بيع الشراب المحرم خفية ، أو تداول بعض السلع أو النقود التي لا يعرف ان كانت حلالا أم غير حلال .

والهم انه رغم التزام المعافطين من أهل البيئات الريفية أو القروية بعبداء التعفف من الأكل في السوق ، فان أسواق المدن الكبرى مثل : بغداد والقاهرة وقرطبة كانت تعج بالأكلين في دكاكين : الشوائب والقلائن ، وبألى الأسفنج والزلاية ، والمجنات والسمنات ، والكعك

(٦٦) نفس المصدر ، ج ٦ ص ٢٩٧ .

(٦٧) ألفيد ألفريد لابن عبد ربه ، ج ٦ ص ٢٩٨ .

(٦٨) ابن الجوزى ، تليس إبليس ، ص ١٥ .

والحلوى المحشوة ، من : الجوزينجيات واللوزينجات ، والكنكافات والقطائف ، وغيرها مما لد وطاب . وكتب الحسبة والخطط ، وكذلك كتب الأدب ، مثل : مقامات الحريري أو عقد ابن عبد ربه ، حافلة بالكثير من المفامرات والنوادر ، مما كان يجري في تلك الاسواق .

وهنا لا بأس من الإشارة الى أن أهل القاهرة لم يكونوا يأكلون في الاسواق ، أو على قارعة الطريق فقط بل كانوا يأكلون في المسجد الجامع مما أثار دهشة الزوار ، وخاصة من المغاربة والاندلسيين . فابن سعيد عندما خرج لزيارة الفسطاط ، وانتهى الى جامع عمرو ، ماين جامعا كبيرا ، قديم البناء غير مزخرف . ثم انه لم يلبث أن أبصر العامة رجالا ونساء قد جطوه معبرا بأوثنة قدمهم يجوزون فيمن باب الى باب ليقرّب عليهم الطريق . « والبياسون يبيعون أصناف المكسرات والكمك ، وما جرى مجرى ذلك ، والناس يأكلون منه في أمكنة عديدة غير محتشمين ، لجرى العادة عندهم بذلك . وعدة صبيان باوآني ماء يطوفون على من يأكل ، قد جعلوا ما يحصل لهم منهم رزقا ، وفضلات مآكلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه ، والمنكوبت قد عظم نسجه في السقوف ... والصبيان يلعبون في صحنه ... » . والمجيب بعد ذلك هو ما يختم به ابن سعيد وصفه الصعب هذا لجامع عمرو ، اذ يقول : « إلا ان مع هذا كله ، على الجامع المذكور من الرونق وحسن القبول وانسباط النفس ما لا تجده في جامع اشبيلية ، مع زخرفته والبستان الذي في صحنه . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والآنس ، دون منظر يوجب ذلك ، فطمت انه سر مودع من وقوف الصعابة - رضوان الله عليهم - في ساحتها عند بئاله ، واستحسن ما أبصره فيمن خلق المصدرين لأقراء القرآن ، والفقه والنحو في عدة أماكن ، وسالت من موارد أرزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك » (٦٩) .

وبعد ابن سعيد كان ما أخذه المبدري ، الذي زار القاهرة بعد ابن بطوطة ، على أهلها : « قلة الحياء ... ، وقلة التستر عند قضاء الحاجة والأكل ... » (٧٠) . والحقيقة أن نقد المبدري أو غيره من رحالة المغاربة لأهل مصر ، لم يكن إلا تعبيرا عن اندهاشهم لما راوه في مجتمع أخذ بكثير من أسباب التطور ، وبالتالي التحور من كثير من العادات التي ظلت تمسك بها المجتمعات التقليدية وتثقل على المجتمع المغربي على عهد المزمتمين من الموحدين أو خلفائهم المرينيين . يؤكد ذلك انتقاد ابن جبير للمكوس التي تعرض لها حجاج المغاربة في الإسكندرية - حيث اعتبر التفشيش الجمركي نوعا من التجسس المنهى عنه - وفي ميداب ، ثم في جدة ومكة ، مما جعله يصرح بأنه لا دين ولا إسلام الا ببلاد المغرب ، لأنهم على جادة واضحة لابتيان لها - أي لا فروج وانحرافات لها (٧١) .

(٦٩) الخطط للمبدري ، ص ٢٤١ .

(٧٠) رحلة المبدري ، ص ١٢٦ .

(٧١) انظر الرحلة لابن بطوطة ، ص ٥٢ . وللمؤلف ، الآثار الغريبة والاندلسي في المجتمع الاسكندري ، كتاب مجتمع الاسكندرية بين المصور ، ط . جامعة الاسكندرية ص ٢٥٥ .

في اللبس والأزياء :

والإر الديني واضح أيضا في طريقه الكساء الإسلامية ، كما هو الحال في الطعام والشراب ، بل يصح لنا القول انه كان أكثر وضوحا ، من حيث : أن الثياب هي المبرر التشكيلي للإنسان المسلم - اذا جاز استخدام اصطلاح أهل الرسم أو النحت هذا . وكانت الملابس العربية قد صارت منذ وقت مبكر هي الملابس الدارجة في عالم الاسلام ، تماما كما كان الحال بالنسبة للغة العربية .

وموقف الاسلام من الثياب هو موقف الوسط أى الاعتدال ، دون تطرف . وفي ذلك تقول الآية الكريمة : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده » ، كما يقول الحديث الشريف : « كلوا واشربوا والبسوا ، وتمسكوا في قسراسراف ولا مخيلة » . ولما كان اللباس مقترنا هنا بالأكل والشراب ، فلا بأس من النظر فيما حددته الشريعة من القيود في مجال الكساء ، في مقابل ما رأيناه من المنوع أو المحرم من الفساده . ولما كانت الثياب تتخذ من خيوط نباتية أصلا أو حيوانية ، ولما كان التحريم في الفساده منصبا على لحم الخنزير لذاته ، فقد صار كل ما يمت إلى الخنزير بصله نجسا بحكم الضرورة وهذا ما لا ينطبق على غير الخنزير من الميتة .

وهكذا صار شعر الخنزير نجسا نجاسة صحت ، فلا يجوز استخدامه في صنع ثياب المسلم ، ومن حيث أنه لا يتطهر بالفضل . وبذلك كان الجوخ الذي يصنع في بعض البلاد الأوروبية ، والذي تصنع منه الجيب في بلاد الاسلام في موقف بين التحريم والإباحة من جانب الرحالة الغربي العياشي ، وذلك خشية أن يدخل في نسيجها بعض الشعر المحرم - ربما من غير قصد ، لأنه من المعروف أنه لا يستخدم في صناعة مثل هذا القماش . والمهم أن موقف التسامح هو الذي رجح في آخر الأمر ، من حيث : أن النقاء التام من الأقدار ، والصفاء الكامل من الكدر ، وبالتالي النجاسة ، أمر غير وارد من الوجهة النظرية المطلقة ، ومثل هذا ينطبق على الطهارة بالفضل والاستحمام .

أما من الميتة فلما لم تكن نجسة في ذاتها ، فقد صحت الاستفادة من جلدها في عمل سفر الطعام أو الانطاع أو القرب لحمل الماء أو حفظ الطعام ، كما أمكن اتخاذ الثياب من وبرها أو شعرها ، وهو ما نصت عليه الأحاديث النبوية .

أما عن ليس الحرير واتخاذ فراشا ، فأمره واضح بالنسبة للنساء ، وهو مباح . أما بالنسبة للرجال ، فيمكن القول أنه آثار شيئا من الخلاف في الرأي من حيث المنع والإباحة . وهكذا كان شباب الفقهاء في بغداد على أيام ابن الجوزي (٥٨٠ هـ) يلبيسون الحرير ويتحطون

(٧٢) تقييس القليس ، ص ١٢٢ .

(٧٣) رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٧ - ٥٨ .

بالذهب (٧٣) ، كما كان يفعل ذلك في دمشق على عهد ابن بطوطة (٧٢٦ هـ) ، بعض فقهاء المالكية (٧٣) ، بينما اتفق رأى الجمهور على تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، وكذلك الذهب (٧٤) . والحقيقة أنه بينما توجد أحاديث أخرى تذكر أن النبي كان يلبس العباء المصنوع من الديباج والمزور بالذهب ، ويهديه لأصحابه (٧٥) وأن أنس بن مالك خادمه وراوبة أحاديثه ، رؤي وعليه يرئس أصفر من خضر (٧٦) .

والاشكال هنا يكمن في مدى اعتبار الديباج أو الخز من الحرير . وذلك أنه ينسب إلى النبي أنه نهى أصحابه عن سبع هي : خاتم الذهب (أو حلقة الذهب) والحرير ، والاستبرق ، والديباج ، والمثيرة الحمراء ، والقسى ، وآنية الفضة ، مما يظهر منه النهي عن لبس ثياب الحرير والتزين بحلى الذهب . وإذا كانت هذه السنة تكاد تنقض السابقة عليها من السماح لبس الديباج والتعطى بالذهب ، فإن ما يروى بعد ذلك عن النبي ، من أنه : كان قد اتخذ خاتما من الذهب له نص ، فلما فعل الناس مثل ذلك رماه ثم اتخذ خاتما من فضة (٧٧) ، يكاد يجعل التزين بالذهب فيما بين المنع والإباحة ، وكأنه من المسكوت عليه .

وقريب من هذا ما يروى في لبس القسي، والقسية : ثياب من الشام أو من مصر ، مضلعة فيها حرير أمثال الأراج ، والمثيرة (أي جلود الحمر الوحشية أو السباع) (٧٨) . وما قيل من أن النبي شوهذ وأصحابه يمسون نسوب حرير أهدي للنبي ، ويتمجبون . أو أنه قال : الذهب والفضة والحرير والديباج هي لهم (لغير المسلمين) في الدنيا ، ولكم (للمسلمين) في الآخرة (٧٩) .

ومن الواضح من تلك الأحاديث والسنة أن التقصد من تحريم الحرير بالنسبة للرجال ، هو الخوف مما يتسببه الأخذ بمتع الحياة من الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم ، الأمر الذي لم يكن مقبولا في بداية تكوين الجماعة والدولة ، وهو ما استمر إلى منتصف خلافة عثمان حيث بدأ الصحابة يميلون إلى أسباب الترف ، مما كان سببا في التمزق الذي أصاب وحدة الفكر ، وهو ما تربت عليه الفتنة .

والهم من حديث النهي عن الحرير بالنسبة للرجال ، أنه ليس ممنوعا لذاته بل لخشيته نعمته المفرقة في نمويتها . وبناء على ذلك فقد سمحت السنة النبوية بلبس الحرير كنوع من التداوى من مرض الحكمة (الجلدى) (٨٠) ، كما أجازت استخدامه إلى حد محدود في ثياب

(٧٤) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، ص ٢٢٨ .

(٧٥) البخاري ، ط مصر ١٩٢٢ ، ج ٤ (كتاب الثياب - باب الرد بالذهب) .

(٧٦) نفس المصدر ، ج ٤ ص ١٩ .

(٧٧) البخاري ، ج ٤ ص ٢٥٠ .

(٧٨) نفس المصدر ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٧٩) نفس المصدر .

(٨٠) الطب النبوي ، ص ٦٠ ، البخاري ، ج ٤ ص ٢٢ .

الرجال ، كذلك الانرج وتلك الشرة مما كانت تصنعه النساء لتزين به ثياب القسي المضلعة ، المجلوبة من مصر والشام . وهكذا استقر مبداءجواز استخدام الحرير فى صنع الملابس الرجالية وبالقياس جاز التزين ببعض حلى الذهب كالحلالم أو الحلقة - على الاقل عند من يأخذون بالرخس فى أمور الدين ، وهم كثيرون .

هذا فيما يتعلق بالمواد الاولى المستخدمة فى صنع الثياب وما حرم منها ، مثل شعر الغنزير ، وما نهى عنه جزئيا كالحرير (والذهب والفضة) . أما عن قص الثياب وخياطتها وطريقها ، الى غير ذلك مما يدخل فى فن الحياكة ، فقد كانت محكومة هى الاخرى بالسنة النبوية ، ومتطلبات فرائض الاسلام . ففريضة الحج تتطلب ذلك الزى المعروف من الثياب غير المخيطة ، بزي الاحرام ، وهو الذى يتفق مع بساطة الاسلام وسماحته . وفيه تنص السنة على أنه : « لا يلبس المحرم القميص ولا السراويل ، ولا البرنس والخفين ، الا الا يجد التطهير ما هو اسفل من الكعبين » (٨١) . وكما كانت ثياب الاحرام خلوا من المخطط مما هو على الجسد أو فى الرجلين ، كذلك لا يلبس الحبيب الثياب الملونة ، بل البيضاء النقية الصافية ، وذلك اتباعا للسنة التى تنهى عن أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بوسر أو برعفران . (٨٢)

وكما تطلب الحج ثيابا تؤكد بساطة الاسلام وتواضعه ، مما يقرره مبدأ المساواة بين جميع المؤمنين فى بيت الله الحرام ، كذلك يكون الحال بالنسبة للملابس السلم وهو يؤدى الصلاة ، فى المسجد أو فى البيت . حقيقة ان السنتين قضت بان يأخذ المصلي زينته عند ذهابه الى الصلاة فى المسجد ، ولكن المقصود بذلك هو النظافة ، والمظهر الحسن ، والزينة الطيبة . وفى الزينة الطيبة اشتهر النبي بحبه للطيب ، وبمعناه اكل البصل والنوم خوف ازعاج المصلين ، مما سبقت الاشارة اليه فى الكلام فى الطعام . وهكذا قضت السنة بعدم التبرج ، بل بلبس الثياب الوقورة فى الصلاة ، فلذلك ما قرره النبي عندما ترك الثوب المزق بالاعلام الملونة ، والسدى كان يعرف بـ (الضميصة) ، لانه كان يلبسه فى الصلاة ، فاستبدل به غيره (٨٣) .

وكذلك قضت فريضة الحج بالزى الساذج واللون الابيض ، وتطلبت الصلاة نوعا من البساطة فى الثوب والاقتصاد فى الاسوان . ومن هذا الطريق اصبح الثوب القانونى من وجهة النظر الدينية ، اذا صحت العبارة ، هو الثوب الوسط الذى يؤدى الفرض الاول منه ، من حيث كسوة الجسد ومستره ، الى جانب انصافه بالزينة والوقار من حيث عدم ثقت الانظار اليه أو الهام صاحبه عن حسن اداء فريضة الصلاة بما يليق بها من خشوع واخلاص .

(٨١) البطلى ، ج ٤ ص ١٨ .

(٨٢) البطلى ، ج ٤ ص ٢٢ .

(٨٣) البطلى ، ج ٤ ص ٢٠ .

ومن هذا الطريق يظهر في السنة نوع من تقديم لبس الأزار على السراويل ، وتفصيل وضع القدمين في النعلين على احتداثهما على الخفين (٨٤) ، فالتص هنا على ارتداء الثانية عندما توجد الأولى .

وفي ستر الجسم نهى النبي عن لبس الثوب الواحد فقط : سواء احتبى الرجل فيه واشتمل به ، دون أن يكون على فرجه منه شيء . وهنا يستحسن لبس الأزار أو السراويل تحت الثوب ، كما نرى . أما في طول الثوب فينبى أن يكون ممتدلا ، ولا بأس أن يكون مشمرا أى قصير الطول نوعا ما . ولذلك كان إطلاق الثوب إلى ما بعد الكعبين ، وجروه على الأرض ، مما يدخل في باب الخيلاء المدمومة بل المنهى عنها . وفي ذلك تشير السنة إلى أن ما كان أسفل من الكعبين من الأزار أو القميص فهو في النار ، وأن الله لا ينظر إلى من جر ثوبه خيلاء . (٨٥)

ورغم ذلك فالظاهر أن الميل إلى التباهى وحب الظهور جعل المشتغلين بفن الحياكة يخرجون على قاعدة الاعتدال الذهبية في مجال الزى والملابس . فاهل بغداد كما رأهم ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجرى (١٢م) ووصفهم : « لا تكاد تلقى منهم الا من يتصنع بالتواضع رياء ، ويلهب بنفسه عجا وكبرياء . يزدرون الفرياء ، ويظهرون لمن دونهم الانفة والإباء ، ويستصنفون ممن سواهم الاحاديث والانباء . قد تصور كل منهم في معتقده وخلده ، أن الوجود كله يصغر بالإضافة لبلده ، فهم لا يستكرمون في معصور البسيطة مثنوى غير ماثواهم ، كأنهم لا يعتقدون أن لله بلادا أو عبادا سواهم . يسحبون اذيالهم أشرا وبطرا ، ولا يفيرون في ذات الله منكرا . يظنون أن أسنى الفخار في سحب الأزار ، ولا يعلمون أن نفسله بمقتضى الحديث المأثور في النار » (٨٦)

وبعد سقوط بغداد (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) لم قيام دولة مغول فاراس الإسلامية ، يقول ابن الطقطقي : « فانظر كيف كان زي الناس في زمن الخلفاء ، فلما ملكت هذه الدولة - أسبغ الله احسانها وأعلى شأنها - غير الناس زيهم على جميع الأشياء ، ودخلوا في زي ملوكهم بالنطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والآداب ، من غير أن يكلفهم ذلك أو يأمرهم به أو ينههم عنه . ولكنهم حلوا أن زيهم الأول مستحسن في نظرهم منافع لاختيارهم فتقربوا إليهم بزيهم . وما زال الملوك في كل زمان يختارون زيا وفنا ، فيميل الناس إليه ويلهجون به . وهذا من خواص الدولة وأسرار الملك (٨٧) .

(٨٤) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١٩ .

(٨٥) نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١٧ .

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٤ ، وه ٤ .

(٨٧) المغرر في الآداب السلطانية ، ص ٢٢ .

وبذلك يكون اهل بغداد قد انتقلوا فسي لباسهم من حالة الخروج على التقاليد الدينية والسنن النبوية الدينية ، قبيل سقوط مدينتهم في أيدي المغول ، الى حالة الدخول في التقاليد المدنية والسنن الملوكية ، مما هو تركي لتري أصلا ، وذلك مع قيام العصر المغولي .

والذي نريد ان نخرج به من كل ذلك هو انه اذا كان هناك طراز اسلامي اصيل في الكساء فانه يكون الطراز العربي المريق ، الذي يتمثل في : الثوب ، والحلة ، والازار ، والقميص قبل السراويل ، والرداء والبرنس ، والجبة . والقباء ، والبردة ، والحبرة ، والشملة ثم الخميصة (ذات الاعلام الملونة) ، ما ينص عليه البخاري في صحيحه ، ومما نعرفه على طول التاريخ الاسلامي . وفيما يتعلق بغطاء الرأس تذكر : العمامة والحاشية التي تعصب بها الرأس ، ثم المخففة (في الحرب) . ومن الاحذية كانت النعال هي الدارجة وبمدها ياتي الخف (٨٨) ، اما ما دخل بعد ذلك من : القنسوزة والشاشية والطيلسان للرأس ، او القفطان (الخفطان) والقرطقي والصدار ، والبدنة ، وغيرها من ملابس الرجال والنساء ، فكانت دخيلة من عند الفرس والترك والروم والقيط والقوط والبربر ، وغيرهم ممن عاشروا في حظيرة الاسلام او كانت لهم علاقات وثيقة به .

وفيما نصر عليه من الالحاق على عروبة الاسلام وما يتعلق به ، نستند ايضا الى مقالة ابن خلدون التي ينص فيها على ضعف الخطط الخلافة الدينية ، من : امامة الصلاة ، والفتيا ، والقضاء ، وما يلحق به من المظالم والشرطة مع قيام دول الترك في المشرق والبربر في المغرب ، وخروج الامر جملة من العرب . « وذلك ان العرب كانوا يرون ان الشريعة دينهم . وان النبي صلى الله عليه وسلم منهم ، واحكامه وشرائعه نطلمهم بين الامم وطريقهم ، وغيرهم لا يرون ذلك ، انما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملّة فقط » (٨٩)

وهكذا فاذا لم تكن هناك ملابس كهنوتية في الاسلام لانه لا يوجد كهنوت في الاسلام ، كما هو الحال في المسيحية والبوذية مثلا ، فان ثياب الاحرام التي يرتديها المسلمون اثناء الحج ، لها دور شعائري اساسي اذ لا تصح الفريضة الا بها . فخلع الملابس المعتادة مع التطهر وارتداء ملابس الاحرام المكونة من قطعتين غير مخيطتين من القماش ، تلف احدهما حول الوسط وتوضع الاخرى فوق الكتفين ، يعنى التجدد بالنسبة للمحرم ، كما تعبر عن تجديد الخضوع لله . اما من الصلاة في الحرم المكي فهي تعنى الارتباط بكل بيوت الصلاة في مساجد العالم ، ومعنى ذلك تلاشي المسافات مؤقتا اثناء أداء الفريضة كما ان الطواف حول الكعبة يمثل الدوران حول مركز العالم .

(٨٨) انظر البخاري ، كتاب اللباس ، ج ٤ ص ١٧ وما بعدها .

(٨٩) انظر القصة ، ج ٢ ص ٧٢٤ ، ص ٧٢٣ (فصل الخطط الدينية الخلافة)

ويفضل ملابس الاحرام تصبح جماعة المسلمين في موسم الحج وكأنها جماعة دينية كنيوية واحدة . هذا ولو أن ابن الجوزي كان يرى في أواخر القرن السادس الهجري أن ما يفعله الحجاج من الكشف عن كتف واحدة ، وهم يرتدون ملابس الاحرام يدخل فسى باب البدع التي تسقط الحج . (٩٠)

ومن الأمور التي تسترعى الانتباه أيضا أن الكعبة التي يطوف حولها الحجاج ، لها هي الأخرى كسوتها . وكسوة البناء كما يرى الباحثون المحدثون ، تمثل تقليدا إسلاميا هريقا له قداسته . وهذا التقليد السامي يتفق مع ما عرف في العالم اليوناني الروماني ، من : أن كسوة البيت معنى ، بشكل أو بآخر ، معاملة البناء وكأنه جسم حي ، أو كأنه سفينة مفعمة بالتأثيرات الروحية ، وهذا ما كان يفهمه العرب قديما ، كما يرى بوركات ، من كسوة الكعبة . (٩١)

وإذا ما تركنا ملابس الاحرام لا نجد ملابس إسلامية (دينية) وملابس مدنية « دنيوية » . وإذا عرفنا أن بعض الناس كان يخص ملابس الصلاة ، فإن القصد من ذلك لم يكن يتمثل التأكد من طهارة الملابس . فهذا ما كان يفعله أهل السلطان ممن يغشون «جالس الشراب» ، وربما بعض أصحاب الوسوسة من العباد ممن يبالفون في مسائل التطهر والوضوء . (٩٢) ورغم عدم التفرقة في الملابس بين المسلمين وغيرهم من أهل اللمة ، فإن بعض الخلفاء والأمراء عندما كان يرى ، لسبب أو لآخر ، مضايقة اليهود والنصارى ، كان يلزمهم بلبس الفيار ، يعنى تمييز ملابسهم عن ملابس المسلمين . وكان ذلك يتم إما بحمل الكسرة الخشبية بالنسبة لليهود أو الصليب الخشبي الكبير بالنسبة للنصارى في أكتافهم . كما أن الفيار من طريق وضع رقع ملونة كبيرة الحجم على الصدر والظهر ، أو الاقتصار على لبس لون معين من الثياب ، وعلى وجه الخصوص : الأزرق أو الأصفر . وفيما عدا ذلك فإن السنة النبوية هي التي كانت تعدد ، وإن كان بطريقة غير مباشرة ، طبيعة الملابس الإسلامية حقاً .

ومما يجب أن نتصف به الملابس الإسلامية هو أن يكون مناسبة لحركات الجسم أثناء أداء فريضة الصلاة . ومن هنا وجب أن تكون فضفاضة بحيث تخفى الجسم فلا تكشف من سماته ، ومن السعة أيضا بحيث لا تضايق المصل في ركوعه وسجوده . أما من حيث النوع فمن المستحب أن تكون بسيطة وقوية ، ومن حيث اللون تفضل الساذجة البياض ، وكل ذلك مما يحفظ الهيبة على المسلم .

(٩٠) تلبس إبليس ، ص ١٤٥ .

(٩١) انظر بوركات ، فن الإسلام ، لفته ومناه ، بالإنجليزية ، ص ٤ .

(٩٢) عن وسوسة الصوفية في الطهارة واستعمال اللاتكثير ، انظر تلبس إبليس لابن الجوزي ، ١٧٢ - ١٧٤ .

اما عن العمامة فهي تاج الاسلام الذى يعبر عن عظمة الرجل المسلم ، خليفة الله فى ارضه . وفى ذلك يروى بركات ان تغطية الرأس تعبر عن نوع من الرهبة الدينية ، على زعم ان تعرية الرأس وكشفها للشمس ترمز الى تعريضها الى الجبروت الالهى - الامر الذى يخشى باسه . وكل ذلك لا يمنع ان يكون لبس العمامة تقلبسا عروبيا يدويا قديما ، وهو الامر الذى لم يثبت تماما . (٩٣)

ودفع كل ما قبل حول نظام الكساء هذا ، مما يوحى وجود طراز اسلامى من الملابس شاع بين الناس ، واصبح يمثل الشخصية الاسلامية فى شكلها المظهرى المميز ، فانه من الاكيد ان تلك المظهرية الشكلية لم تكن ملزمة لكل الناس على كل حال ، بل وبالنسبة لبعض من كان يظن وجوب التزامهم بها ، من رجال الدين خاصة . والمثل الذى نريد عرضه هنا نأخذه من قرطبة فى الاندلس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال انه ينطبق على غير الاندلس من البلاد الاسلامية الاخرى . والحقيقة اننا لا نستطيع ان نعرف على وجه الدقة ماذا كانت هيئة الناس على مختلف طبقاتهم ، ومدى الاختلافات فى ملابسهم وذلك لعدم وجود مسود للاشخاص على الآثار ، الا فيما ندر ، وخاصة فى بلاد فارس اعتبارا من العصر الفولوى . ودراسة صور الاشخاص هذه هى التى تعرف فى الفن المسيحى بعلم الايقونات *Iconographie* . وهى مفيدة من حيث انها تقدم صورة حية للمجتمع ، بشكل يستطيع الوصف مهما كان دقيقا الاقتراب منه ، فضلا عن تجسيده .

ففى قرطبة كانت الملابس المصبغة اى الزاهية الالوان ، وهى التى كان ندر ادخلها الى العاصمة الاندلسية زرياب البغدادى ، محبوبة حتى اولع بها بعض اولئك الذين كانت تقضى مراكزهم الاجتماعية والدينية ان يقتصدوا فى التبرج . فالتقاضى محمد بن بشير ، رغم ما كان يتصف به من العلم والورع والزهد ، كان يعقد مجلسه فى المسجد الجامع وهو فى ازاء مورد ، ووراء معصر ، وشعر مفروق .

وحدث ذات يوم ان اى رجل من خارج قرطبة ودخل الى الجامع ، وسأل جماعة من الناس عن القاضى فدلوه على الحلقة التى كان فيها . « فلما اناه ووقف عليه رجع الى القوم ، فقال لهم : انى رحمكم الله توسمت الخير فيكم وقصدتكم ، فصرتم تهزأون بى ، دلتونى على عراف ، غرورتمونى . قالوا : ما غرناك وانه القاضى . تقدم اليه فستجد عنده افضل ما يسرك » . . . ونعلا غادر الرجل المسجد ، وهو راى تمام الرضا عن محمد بن بشير . (٩٤)

واذا كان من الواضح ان قاضى الجماعة فى قرطبة كان يجلس فى الجامع هادى الرأس ، وعليه الملابس الزاهية والالوان ، فانه من الواضح ايضا من تلك الرواية ان حالة محمد

(٩٣) بركات ، فن الاسلام ، ص ٩٩ .

(٩٤) انظر كتاب اخبار مجموعة فى فتح الاندلس .

بن بشر تدخل فيما نسميه بالاستثناء الذي يؤكد القاعدة - كما نرى . والخلاصة فسي موضوع الملابس الإسلامية أنها عوية الاصل ، انتشرت في الفتوح الإسلامية . أما ما افاض عليها شكل الطراز ، فهو ما أضفته عليها السنة النبوية من لمسات التهذيب والترتيب ، من حيث مادة الصنع ، وطريقة القص والقطع ، ثم من حيث الشكل واللون . وكل ذلك نث في تلك الملابس شيئا من الحياة ، وجعل منهساطرأا دينيا ، أو نظاما روحيا .

ولا بأس فيما يقرره بوركات من انه يكون المثل السليم لطراز الملابس الإسلامية حاليا - وهي العربية الخالصة أيضا - هو الملابس المغربية ، المكونة من ملحفة طويلة و قميص مربع الشكل باكماء أو بدون اكمام ، ثم البرنس والعمامة التي يمكن أن يمتدحها الرجل أو ينتقب بها . وهذه الملابس تتصف بالجمال والبساطة التي تواكبها الرصانة والإتقان . أما في المشرق فقد كان الابر التركي الموقلى سببا في تنوع أكثر في أشكال الثياب ، ولكنها التزمت بنسكل هام بما اشرنا اليه من سمات الطراز الإسلامي .

وإذا كانت الملابس لا تصنع الراهب ، كما يقال ، فمما لا شك فيه أن الملابس أثرا نفسيا على الانسان . وبفضل الملابس الإسلامية حافظت الجماعة على استمرارية وحدتها التاريخية والجغرافية . وأما ما يحدث الآن من اختفاء الحلة الإسلامية لصالح الملابس الأوروبية الحديثة ، فيمكن أن يفسره القانون النفسي الذي يعبر عنه ابن خلدون عندما يقول : أن المألوف مولع بتقليد الغالب في أحواله ونسلبه . وهذا ولا شك يمثل تقييما حاداً في حياة المجتمع الإسلامي المعاصر ، فهو يمثل تحولا من طريقة للحياة يسيطر عليها التأمل وتقوم على فكرة العالم الآخر ، الى طريقة : عش يومك الآن - على مستوى أحداث الصنف اليومية .

هكذا أصبحت النظرة الى الملابس الأوروبية على أساس فعاليتها العلمية ، وعلى أساس انها تعبر عن الفردية ، وكل ذلك مما لعل له بالأمور القدسة . وبناء على ذلك فإن تلك النظرة تمثل النزول الى المستوى الأدنى . ومن هذا الطريق يرى بوركات أن الملابس الأوروبية ربما ابتكرت خصيصا لتقضى على نماذج الحياة الإسلامية . فهي بضيق تمنع الوضوء ، كما تعمق حركات الصلاة بليتها الصلبة . وهي إذا لم يكن في مقدورها تخريب القيم الداخلية في الشعائر الدينية فهي على الأقل ، تحد - بسبب فاعلة التكوين - من اشاعتها النورانية . (٩٥)

في المسكن : ما بين المنزل والمصلى :

والمسكن شبيه بالملابس من حيث انه السكن والحماية من موارض الطبيعة ، ومن حيث انه الستر الحافظ من ميون المتطفلين والفضولين . والمسكن في النهاية حرم ، أي مكان مقدس ، من حيث انه يحفظ النساء ، ومن الحرمة حقيقة مع العيال والدراري ، الى

جانب حفظ المال والتناع . و « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » كما تنص الآية الكريمة . ومن هنا قالوا : « دار الرجل جنته في الدنيا » كما قالوا : « ينبغي للدار أن تكون أول ما يتناع ، وآخر ما يباع » (٩٦) . لم أن الدار الإسلامية بعد ذلك ، ما هى إلا حرم حقيقى وليس مجالاً ، من حيث أنها تصلح مكاناً للعبادة كما هى للسكن والسكن .

ولكل ذلك لم يكن من القريب أن تكون السنن النبوية هادية للمسلمين فى اتخاذ مساكنهم ، وفى آداب تصرفهم فيها . ومثل المساكن الإسلامى ، هو بيوت النبى التى اتخذها بجانب مسجده الشريف فى المدينة ، وهى الحجرات التى كانت تنفتح على صحن الجامع حيث يسهل تردد النبى ما بين مساكنه ومسجده . وفى حجرات النبى نزلت الآية التى أعطت اسمها لسورة الحجرات ، وفيها : « أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون » . وهى تقرر حرمة المساكن ، وضرورة الالتزام بعدم ازعاج صاحبه فجأة على حين غرة .

ومن الواضح أن وجود حجرات أزواج النبى متاخمة للمسجد كان قدوة اقتدى بها المسلمون الذين اتخذوا المصليات والمساجد فى ساحات دورهم أو بالقرب منها . وفى مثل تلك المساجد الصغيرة يذكر ابن حوقل (فى أواخر القرن الـ ١٠ هـ / ١٠ م) أنه شاهد فى بلرم ، عاصمة صقلية ، المساجد العديدة فى الشوارع الواحد أو الزقاق ، وعندما سأل عن سبب ذلك عرف أنهم يقيمون تلك المساجد ملاصقة أو متصلة ببيوتهم لمباعاة ، وأنه ربما اتخذ الأخوان مسجدين متجاورين ، ليس إلا لأن يعلى كل منهما فى مسجده الخاص به « (٩٧) . وهذا ما يفسر وجود مئات بل وآلاف المساجد فى كثير من المدن ، فى الوقت الذى لم يكن يوجد فى تلك المدن من الجوامع أى المساجد الجامعة ، إلا الواحد أو العدد القليل .

هكذا كان ببغداد حوالى سنة ٢٠٠ هـ / ٩١٣ م نحو من ٢٧ (سبعة وعشرين) ألف مسجد بينما كانت المساجد الجامعة حيث تقام خطبة الجمعة ثلاثة فقط : اثنان فى جانبى دجلة ، والثالث فى دار الخلافة . وكان الجامعان الأهلين يضيفان بالمصلين حتى كانت صفوف المصلين فيما وراء الجامع تمتد حتى دجلة ، بل وفوق السجريات فى النهر . وعند إقامة الصلاة كان الكبرون يتقلون التكبير للناس فى الركوع والسجود والقيام والقعود (٩٨) .

أما البصرة فكان فيها فى القرن الثالث الهجرى ٧ (سبعة) آلاف مسجد ، ولم ترد الجوامع فى القرن الرابع من أربعة . وفى الفسطاط زادت المساجد الجامعة فى نفس هذا الوقت إلى سبعة ، وكان الزحام يشتد فى صلاة الجمعة فى جامع عمرو بن العاص ، حتى تمتد الصفوف فى الأسواق على أكثر من ألف ذراع من الجامع ، وحتى تمتلئ به

(٩٦) البلد البصرة ، ج ٦ ص ٢٢٢ .

(٩٧) انظر ابن حوقل ، صورة الأرض ، فى وصف بلرم .

(٩٨) (١) أم ميتر ، المسطرة الإسلامية ، ج ٢ ص ٣٦٢ .

القياسير (الأسواق المتخصصة) والمساجد الصغيرة والدكاكين حوله من كل جانب بالمصلين (٩٩) .

أما من قرطبة في منتصف القرن الرابع الهجري ، فكانت دور العامة فيها تصل إلى ١١٣ (مائة وثلاثة عشر) ألف دار ، وبلغت عدد مساجدها ثلاثة آلاف ، بينما ظل جامعا كبيرا مستائرا بإقامة صلاة الجمعة وحده . وهكذا افتتح الحكم المستنصر (ابن الناصر) خلافته بالنظر في الزيادة في المسجد الجامع ، فكان ذلك أول عهد انقلده ... « وكان قطر قرطبة قد كثر به الناس ، فضاقت الجامع من حملهم ، وناثم الشعب في أزدحامهم - فسارع المستنصر إلى الزيادة فيه ... وكان طول الزيادة من الشمال إلى الجنوب ٩٥ (خمسة وتسعين) ذراعا . وعرشها من الشرق إلى الغرب مثل عرض الجامع سواء ... » (١٠٠)

ومن بغداد التي زارها ابن جبير في أواخر القرن السادس الهجري (١٢٠٢ م) ، فإن المساجد بجانبها الشرقي (الرصافة) والفرى (الكرخ) لا يأخذها التقدير فضلا عن الإحصاء » ، أما المساجد الجامعة التي تقام بها صلاة الجمعة فكانت ١١ (أحد عشر) مسجدا (١٠١) . وفي الإسكندرية التي يصفها ابن جبير بأنها أكثر بلاد الله مساجد ، يذكر أن عدد مساجدها يتراوح ما بين ١٢ (اثني عشر) ألف مسجد و ٨ (ثمانية) آلاف ، حسبما ينتهي تقدير الكثيرين والمقلين من الناس .

وهو في وصفه لمساجد الإسكندرية هذه يذكرنا بوصف ابن حوقل لمساجد بلرم في صقلية ، فهو يكرر أنها كثيرة جدا ويفسر ذلك بأن الأربعة مساجد والخمسة منها تكون في الموضع الواحد ، وأن بعضها ربما كانت مركبة ، أي مسجد ومدوسة مثلا أو غيرها ، مما يحبس عليها من أجل النفقة ، من دكاكين أو فندق أو حمام . ومن مناقب صلاح الدين أنه كان قد رتب لكل هذه المساجد أئمة مربين ، فمنهم من له الخمسة دنائير مصرية في الشهر ، وهي تعادل عشرة دنائير من عملة بلاد المغرب وتنتد ، ومنهم من له فوق ذلك أو دونه (١٠٢) . هذا ولو أننا نظن أن دولة صلاح الدين لم تكن ملتزمة بتزويج الأئمة والسنة لكل هذه المساجد ، فقد كان الكثير منها لا يزيد من زوايا صغيرة ، أشبه ما تكون بمصليات خاصة ملحقة ببعض المساكن ، كما كان الحال في بلرم بصقلية في أواخر القرن الرابع الهجري - فهذا ما يفهم من وجود الأربعة والخمسة منها في نفس الموضع .

ولقد كان للمسجد الجامع ، من الطراز العربي وهو طراز مسجد النبي في المدينة ، أثره الذي لا ينكر على تصميم الدار في مدن الإسلام بشكل عام . فقد أصبحت الدار بناء مربع الشكل

(٩٩) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٣٦٤ .

(١٠٠) ابن حطّاي ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(١٠١) رحلة ابن جبير ، ص ٢١٥ .

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٢ .

يتوسطه فناء ، اسبه ما يكون بصحن الجامع . وعلى هذا الفناء تفتتح ابواب الحجرات ، فكان صحن الدار هو التنفس لاهلها ، فهو يمدهم بالشمس والضوء والهواء ، وهم في داخل حرهم بعيدا عن امين الفرياء . وربما غرس الصحن في الدار الكبيرة بأشجار الفاكهة أو الرياحين حتى يصبح جنة القاطنين فيها ، تماما كما كان صحن المسجد ، وخاصة في بلاد الاندلس ، وعلى الأخص في جامع اشبيلية الذى يصفه ابن سعيد بالستان ، يزهو بأشجار البرتقال التى تعطره وقت الازهار وتسلطه بقتاديلها الحمراء وقت الإثمار - ولهاذعرفه الاسبان المحدثون باسم «فناء البرتقال» :
El Patio de las Noranjas

ولقد سمح المجتهدون من فقهاء الاندلس بفرس الصحن في الجامع بناء على مذهب اهل الشام ، وهو مذهب الامام الاوزاعى (دفين بـيروت) الذى صرفوه قبل مذهب اهل الحجاز المالكي . أما من تربية المنزل حول الصحن ، بحيث ينقسم الى اربعة مساكن مستقلة حوله ، فربما كانت له علاقة بامكانية تمتع الرجل المسلم بالحد المسموح به في الشريعة من الزوجات ، وهو اربعة .

وهكذا تأثرت عمارة الدار بعمارة الجامع ، كما كانت المساجد تختلط بالمساكن في المدينة ، وصارت المساكن بدورها حرما بحكم الجوار ان لم يكن بطبيعتها ، كما بدأنا بالتنبه . ولا بأس ان فيما يقوله على زاهرى من ان كل مكان شريف طاهر كان يسمى مسجدا (١٠٣) . اما ما يضيفه الى ذلك من ان اسم المسجد قد ينطبق على المنتدى الذى يلعب فيه الشطرنج ، كما ينطبق على المدرسة او السوق ، فهو الامر الذى يستحق المراجعة - على الأقل فيما يتعلق بالمنتدى والسوق . ومن هذا الطريق كان الدين يتغلغل في حياة المسلم اليومية ، ويتحكم في معظم تصرفاته العادية .

صور من الحياة اليومية : ما بين العمل والصلاة :

الاذان وتنظيم الوقت في المدينة :

ان اهم الفوائد العملية لكل تلك المساجد التى كانت تترعر بها المدينة الاسلامية ، تتمثل في انها كانت تنظم حياة المدينة بفضل الصلوات التى تؤدي خمس مرات في اليوم ما بين الفجر والعشاء . فالاذان من اهل المدينة كان يحدد الوقت لاهل المدينة ، كما تفعل أبراج الساعات في الميادين الكبرى في المدن الحديثة ، او كما تفعل محطات الاذاعة من مسموعة ومرئية في ايامنا هذه . وذلك مع الفارق الكبير الذى يتمثل في ان الساعات الصغيرة التى لا تفادى معاصم الناس حاليا تكاد تغنيهم تماما عن الاحتياج الى ما ذكرناه من وسائل التوقيت القديمة - الا ان يتعلق الامر بدقة ضبط الوقت . هذا ، بينما كان الاذان ومعرفته وقت الصلاة ضرورة حياتية بالنسبة لاهل المدينة حيث كانت الاعمال تبدأ وتنتهى ، واللقاءات تتم ، والحاجات تقضى تبعاً لمواعيد الصلاة . وعلى وجه التفضيل بعد قضاء الغريضة ، سواء كانت صبيحا أو مساء ، حتى تكون هناك فسحة من الوقت قبل الصلاة التالية .

وعند سماع الأذان يردد الناس التكبير والشهادة حسبما تقضى به السنة . وفي ذلك قال النبي (صلى الله عليه وسلم : «إذا سمعتم الأذان فقولوا مثل ما يقول المؤذن» (١٠٤) . ومع تطور عمارة المسجد ، وبناء أكثر من مئذنة في الجامع الواحد ، قد فصل إلى أربعة مآذن في الأركان الأربعة ، تطور الأذان فأصبح يؤدي جماعة في شبه «كورس» كما يقال الآن . أما من المؤذن الذي يصعد في أعلى المئذنة ، فكان من المستحب أن يكون من الصبيان أثناء النهار ، وذلك حتى لا يكشف أسرار ما كان يجري على أسطح المنازل أو في وسط صحنها مما تعتبر نوعاً من التجسس المنهى عنه ، وحتى لا يهتك حزمة النساء اللاتي يكن متحررات داخل بيوتهن ، بدون حجاب (١٠٥) .

والى جانب الأذان استخدمت القناديل فوق المآذن ليلاً ، للاحتفال بهلال الشهر الهجري الجديد ، أو بطول موسم من المواسم الدينية المعروفة من المولد النبوي إلى النصف من شعبان ، أو لإرشاد الناس ليلاً إلى موضع الجامع وخاصة في شهر رمضان حين التردد على الجامع من أجل صلاة التراويح بعد العشاء . كذلك استخدمت القناديل في المئذنة من أجل تعريف البعيدين عن المسجد من قد لا يسمعون الأذان من معرفة وقت السجود أو وقت الإمساك من الطعام قبيل أذان الفجر ، وهذا ما كان دارجاً في مكة على عهد ابن بطوطة ، سنة ٧٢٦هـ (١٠٦) .

وبفضل القناديل المستخدمة في أعلى المئذنة ظهرت تسمية جديدة للمئذنة ، هي المنارة . ومع ارتفاع المآذن أصبحت فعلاً منارات يهتدى بها المسافرون براً في قوافل الحج أو في طرق التجارة . كما كانت ترشد السفن في المدن الواقعة على سواحل البحر ، أو تنذر أهل المدينة بما قد يهددها من خطر العدو البحري ، أما بإيقاد النيران وإطلاق الدخان في أعلى المئذنة - المنارة ، وأما باستخدام المرايا في التخاطب مع حامية المدينة أو المحارس المجاورة ، وما يعتبر بداية لاستخدام الإشارات الضوئية في التخاطب ، وهي التي عرفت حديثاً باسم «إشارات مورش» ، والتي ما زالت دارجة الاستعمال بين البحارة حتى اليوم .

وبفضل المآذن - المنارات التي كانت منتشرة على ساحل البحر المتوسط كانت الرسالة أو الخبر يصل من الإسكندرية إلى طنجة في ليلة واحدة ، وهي المسافة التي كانت يقطعها البريد العادي في مدة شهرين ، الأمر الذي كان مشارع العجب من «تكنولوجيا» ذلك العصر - عصر النهضة الإسلامية .

ومع مرور الوقت تحولت بعض المآذن إلى خلوات يمتكف فيها العباد ، كما حدث في مآذن القرب الكبيرة على عهد الموحدين حيث عرفت المئذنة هناك - إلى جانب المنارة - باسم الصومعة . أما في المشرق في نفس هذا الوقت (أواخر القرن السادس الهجري / ١٢ م) فقد

(١٠٤) الطبق الفردي ، ج ٧ ص ٣٧ .

(١٠٥) انظر علي بن عيسى ، الحياة اليومية للمسلمين ، ص ١٧ .

(١٠٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ص ٧ ، مصر ١٩٥٨ ، ج ١ ص ١٠٤ .

تحولت المثلثة الى نوع من منبر الخطبة أو كرسي الوعظ وقراءة القرآن . وفي ذلك يقول ابن الجوزي : « وقد رأينا من يقوم بالليل كثيرا على النار فيمظ ويذكر . ومنهم من يقرأ سورا من القرآن بصوت مرتفع » . والرأى عند الفقيه الحنبلى الكبير ان هذا منك لانه « يمنع الناس من نومهم » ، وبخلف على التهجدين قراءاتهم « (١٠٧) . وهكذا تعددت افراش المثلثة ، وتوعدت منافعها ، من : الدعوة الى الصلاة حتى خدمات البرق والهاتف ، مما ذكرنا .

الاذان الفجر بداية اليوم :

هذا وقد تطور الاذان هو الآخر ، واصبح منذ وقت مبكر يؤدى بالتلحين ، وهو ما عارضه في العصور الاسلامية الاولى بعض كبار الائمة ، مثل : مالك بن انس ، لانه يخرجهم من موضع التعظيم الى ما يشبه الفناء . وزاد الامر في اذان الفجر بما ادخل من التذكير والتسبيح والمواظ ، مما كان يسبقه ويأتى بعده (١٠٨) .

والهمم انه على صوت المؤذن ، يصحو الناس في الفجر لاداء صلاة الصبح . وعندما يستيقظ رب البيت يصحو اهل الدار ، وخاصة الخدم اذا كان الرجل متبيرا . ولاتى الخادم بالسط والابريق ليتوضأ ، وبعد انتهاء الوضوء اما ان يصلى الصبح في الدار ، او يخرج للصلاة في المسجد القرب في نفس الدرب . ولا بأس من الاشارة هنا الى ان بعض المدن الاسلامية ، وخاصة في الاندلس ، عرفت خطة الهى المستقل الذى كان يطلق على سكانه ليلا ، خشية السراق والصصوص . وفي ذلك تقول النصوص ان « بلاد الاندلس لها دروب باغلاق تطلق بعد العتمة وكل زقاق بالث (حارس ليلى) فيه ، له سراج معلق ، وكلب يسهر ، وسلاح معد . وذلك لشطارة هامتها ، وكثرة بشرهم ، وامثالهم في امور التلصص ، الى ان يظهرها على المباني المشيدة ، ويفتحوا الاغلاق الصعبة . ويقتلوا صاحب الدار خوفا من ان يقر عليهم ، او يطالبهم بعد ذلك (١٠٩) .

لكذلك كان من الممكن لرب الدار ان يذهب الى الحمام القريب اذا اراد الفسل ، وذلك ان موعد افتتاح الحمام كان يسبق صلاة الفجر بما يقرب من ساعتين . والحققة ان الصلاة كانت وليقة بين المسجد والحمام ، فكانها الصلاة بين الوضوء والصلاة .

ولا بأس من الاشارة هنا ايضا الى ما حاوله البعض من ايجاد صلة احصائية بين المساجد والحمامات ، فراءوا ان الحمام الواحد يمكن ان يخدم خمسة مساجد . ومن هذا الطريق

(١٠٧) طيبين ايليس ، ص ١٢٧ ، ١٢٢ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(١٠٩) اتقر السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ المسلمين والفرهم في الاندلس ، ص ٢٠٥ (نص لابن سعيد لكنه القرى في تلح الطيب) .

ضاعفوا عدد الحمامات خمس مرات ليتعرفوا على عدد ما كان في المدينة من المساجد وقنصل ، وذلك عند اغفال المؤرخين للذكر عددها (١١) .

وبعد الصلاة يعود الرجل الى الدار والصبح لم ينبج بعد . وفي هذا الوقت يكون اهل الدار جميعا قد بدأوا في الاعمال المنزلية ، وأولها اعداد العجين ثم خبزه في فرن الدار ، اذا كانت الدار كبيرة او اعطاه لصبي الضياع الذي يمر على الدور في الصباح . وبعد ان يتناول رب الدار طعام الافطار تكون الشمس قد طلعت فيستعد للخروج الى عمله : الى الديوان مثلا ان كان من خاصة الأمير ، او الى المسجد الجامع ان كان قاضيا او فقيها عالما ، او الى متجره ان كان تاجرا . ويظل الرجل يصرف عمله الى وقت الظهر ، فيخرج لأداء الفريضة ثم يعود الى بيته لتناول الغذاء . وإذا كانت الصلوات بالنسبة للمتسربين في المدينة ، واجبات تؤدي في أوقاتها ، فانها كانت اوقات راحة من عناء العمل بالنسبة للكادحين من صغار الناس . ولقد تربت على ذلك امور غريبة في بعض الاحيان : كاحتكار اهل اللمة ، مثل اليهود ، لبعض الحرف في بعض الاقاليم . ففي القرن الرابع الهجري كانت حرفة البناء في مدينة سجلماسة في جنوب بلاد المغرب الانصبي ، وقفا على اليهود ، وذلك لانهم كانوا يلزمون الخدمة دون خروج لفرانس الصلوات ، ولا تفر ذلك من ملازم العبادات ، فتأتي خدمتهم موفرة سريعة (١١) .

الاحتفال بصلاة الجمعة في القاهرة :

وإذا كانت الصلوات اليومية تؤدي طوال الاسبوع في مسجد الحى القريب من الدار ان لم يكن في الدار احيانا ، فان صلاة الجمعة كانت تؤدي باحتفال عظيم في المسجد الجامع في وسط المدينة ، في حى السوق الكبير .

ومن ابدع الاحتفالات بصلاة الجمعة ما كان في رمضان على عهد الخلفاء الفاطميين في مصر . فكان الخليفة يذهب الى الجامع الاثوري الكبير (الازهر) في هيئة المراسم بالمظلة ، ولباسه ثياب الحرير البهيش . ويغرض في المحراب ثلاث طرحات من نسيج الديبقي الأبيض ، وهي منقوشة بالحبرة . ويعلق ستران من يمين المحراب ويساره ، في الأيمن منهما كتابة بالحرير الاحمر ، واضحة منقوشة ، اولها اليسطة ، والثانية ، وسورة الجمعة . وفي الستر الأيسر مثل ذلك ايضا وسورة اذا جاءك المنافقون ، قد أسبلا وفرشا في التعليق بجانبى المحراب لصقتين بجسمه .

ويصعد القاضي بمبخرة لطيفة الى أعلى المنبر ليبخر القبة التي سيجلس فيها الخليفة للخطابة ، وذلك بمود ند مثلث لا يشم مثله الا هناك ، ويكرر ذلك ثلاث مرات . ويشوم قراء

(١١٠) انظر ميزان الحضارة الإسلامية ... ج ٢ ص ٣٦٦ .

(١١١) انظر كتاب الاستبصار ، ص ٢٠٢ .

الحضرة من الجانبين يطريون بالقراءة نوبة بعدنوبة . وعندما يتقدم الخليفة نحو قاعة الخطابة من الجامع يقوم المساكرون وصبيان الخاص بحراسة القصور من الخارج والداخل . وعند الاذن للجمعة يدخل قاضى القضاة فيسلم على الخليفة ، قائلا ، « السلام على امير المؤمنين الشريف القاضى ورحمة الله وبركاته ، الصلاة يرحمك الله » . فيخرج الخليفة وحوله رجال الحاشية والحرس ، فيصعد المنبر الى أن يصل الى الدروة تحت القبة المعطرة بالخشور ، فاذا استوى جالسا اشار الى الوزير الواقف قبالة على باب المنبر بالصعود ، فيصعد ويقبل يديه ورجليه بحيث يراه الناس ثم يردد عليه القبة الشبيهة بالهودج ثم ينزل فيقف ضابطا لباب المنبر .

اما الخطبة التى يخطبها الخليفة بعدالد ، فهى قصيرة يقرأ من مسطور يعده ديوان الانشاء ، ويقرأ فيها آية من القرآن الكريم . وتشتمل الخطبة على الفاظ جولة ، ويذكر فيها من سلف من آيائه حتى يصل الى نفسه فيقول : « اللهم وانا عبدك وابن عبدك لا املك نفسى شرا ولا نفعا » . ويتوسل بدعوات فخمة ، ويدعو للوزير وللجيوش بالنصر والتأليف ، وللمساكرون بالظفر ، وعلى الكافرين المخالفين بالهلاك والقهر . ثم يختم بقوله : « اذكروا الله يذكركم » فيطلع اليه من زر عليه ويفتك ذلك التزوير ، وينزل القهقري . فينزل الخليفة ويصير فى المحراب على الطراحت وحده اماما ، ويقف الوزير وقاضى القضاة صفا ومن وراءهما الاستاذون المحنكون ، والامراء المطوقون ، ورجال الدولة . فاذا سمع الوزير الخليفة اسمع القاضى ، فاسمع القاضى المؤذنين ، واسمع المؤذنون الناس .

هذا والجامع مشحونون بالعالم للصلاة وراده . فيقرأ ما هو مكتوب فى الستر الأيمن فى الركعة الاولى ، وما هو مكتوب فى الستر الأيسر فى الركعة الثانية ، وذلك على طريق التذكار خيفة الارتجاج . فاذا فرغ ، خرج الناس وركبوا أولا فاولا ، وعاد الخليفة طالبا القصر والوزير وراده ، وشربت البسوقات والطبول (١١٢) .

ومن أجمل وصف لاحتفالات صلاة الجمعة بعد ذلك ، ما دبحه براع الأديب الفقيه، الرحالة الاندلسى ابن جبير ، فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) ، سواء فى مصر على عهد صلاح الدين أم فى بغداد على عهد الخليفة الناصر .

ففى مساجد القاهرة الجامعة كان الخطيب يأتى لابسا الثياب السوداء حيث كان السواد شعار الدولة العباسية . « وصفة لباسه : بردة سوداء ، عليها طيلسان شرب أسود (أى غطاء الرأس الذى ينزل على الكتفين من حرير الشرب المصرى الأسود) ، وهو الذى يسمى بالمغرب » الاحرام » ، وعمامة سوداء ، متقلدا سيفا . وعند صعوده المنبر يضرب بمنزل سيفه المنبر ، فى أول ارتقائه ، ضربة يسمع بها الحاضرين ، كأنها أيلان بالانصات ، وفى توسله أخرى ، وفى انتهاء صعوده لثالثة . ثم يسلم على الحاضرين يميننا وشمالا ، ويقف بين رايتين سوداوين ، فيهما تجويع بياض ، قد زكرتا فى أعلى المنبر » .

أما من الخطبة « فيأخذ الخطيب فيهما مأخذ سنن ، يجمع فيها الدعاء للصحابة رضي الله عنهم - وللتابعين ، ومن سواهم ، ولأمهات المؤمنين ، زوجات النبي - صلى الله عليه وسلم - ولعميه الكريمين حمزة والعباس رضي الله عنهما » . ومن حيث الأسلوب ، كان الخطيب « يلطف الوعد » ، ويرقق التذكير ، حتى تخشع القلوب القاسية ، وتتفجر العيون الجمادة » .

وأما الدعاء في نهاية الخطبة ، في ذلك التاريخ ، فكان للإمام العباسي - بعد أن أنهى صلاح الدين خلافة الفاطميين - أبي العباس أحمد الناصر لدين الله ... ثم لمحى دولته أبي المظفر يوسف بن أيوب صلاح الدين ، ثم لآخيه ، ولي عهده ، أبي بكر سيف الدين (الملك العادل) (١١٣) .

وفي بغداد رأى ابن جبير الخليفة الناصر في دجلة ، أمام منظره بالجانب الغربي ، وهو يصعد في زورقه نحو قصره بالجانب الشرقي ، فوصفه : « وهو في فتاه من سنه ، أشقر اللحية صغيرها ، حسن الشكل ، جميل المنظر ، أبيض اللون ، معتدل القامة ، رائق الرواء ، سنه نحو الخمس وعشرين سنة » .

وكان الخليفة يرتدي الثوب الأبيض المفصل في شبه قباء ، والمركش برسوم الذهب . أما غطاء الرأس فالتقنسوة المذهبة ، المطوقة بالوبر الأسود الغالي الثمن ، مما يلبسه الملوك : كقوام الفلك ، وما هو أشرف وأقيم . والخليفة كان يتزيا بهذا الزي التركي الطراز ، للتمويه وإخفاء شخصيته ، « ولكن الشمس لا تخفى وإن ستوت » كما يقول ابن جبير الذي أبصر الخليفة مرة أخرى في اليوم التالي ، وهو يتطلع من منظره بالشط الغربي » (١١٤) .

وبعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة يصف ابن بطوطة (سنة ٧٢٦ هـ) رسوم خطبة الجمعة في البيت الحرام بمكة ، على عهد الملك الناصر ، سلطان مصر المملوكي ، وهي تقريبا على نفس رسم خطبة الجمعة في القاهرة أيام صلاح الدين .

ففي يوم الجمعة كان المنبر يلقى إلى صفح (واجهة) الكعبة ، بين الحجر الأسود والركن العراقي ، مقابل المقام الكريم (مقام إبراهيم) . ويألي الخطيب لابسا السواد - من كسوة الملك الناصر - وهو يتهاذى بين رابتين سوداوين ، وبين يديه أحد القومة في يديه الفرقة (شبه السوط) يضرب بها في الهواء تنبيها إلى حضور الخطيب . وعند الاقتراب من المنبر يقبل الخطيب الحجر الأسود ، ويلصق يده . ثم يقصد المنبر ، ورئيس المؤذنين بين يديه لابسا السواد هو الآخر ، على عاتقه السيف .

وتركز الرايتان على جانبي المنبر . وعند ما يبدأ الخطيب في صعود درج المنبر يقلده المؤذن السيف ، فيضرب بهضلة ضربية في الدرج يسمع بها الحاضرين ثم يضرب في الدرج الثاني ضربا

ثم فى الثالثة اخرى ، وعندما يصل الى اعلى الدرجات يضرب ضربة رابعة ، ويقف داعيا بدهاء خفى ، ثم يقبل على الناس فيسلم من يمينه وشماله ، ويرد عليه الناس ثم يقعد . وعندئذ يؤذن المؤذنون فى اعلى قبة زمزم فى حين واحد . فاذا فرغ الاذان خطب الخطيب خطبة يكثر بها من الصلاة على النبى (صلم) ، وعلى آله ، ويترضى عن الخلفاء الاربعة ومن سائر الصحابة . واخيرا يندعو الى الملك الناصر (سلطان مصر) والسلطان نور الدين على بن رسول (سلطان اليمن) ثم للشريفين امرى مكة : سيف الدين وأسد الدين (من بنى قتادة) .

وعند الفراغ من الصلاة يتصرف الخطيب والرايتان من يمينه وشماله ، والفرقة امامه اشعارا بانقضاء الصلاة . ثم يعاد المنبر الى مكانه الكريم (١١٥) .

مجالس الوعظ والتذكير : مجلس الخجندى فى المدينة :

ومما شاع فى ذلك العصر : مجالس الوعظ والتذكير التى يعقدها مشاهير الفقهاء ، والتى كان الناس يحتفلون بها احتفالا عظيما فى المساجد الجامعة ، فى : الحرمين الشريفين أو فى عاصمة الخلافة بغداد أو فى غيرها . ومن تلك المجالس ما شاهده ابن جبير ووصفه وصفا رائعا ، فى المدينة المنورة لم فى بغداد - حيث كان الوعظ يلقي اهتمام الجميع ، من : عامة الناس الى الخليفة الناصر وأهل قصره .

ففى ليلة الجمعة السابع من المحرم (سنة ٧٢٦ هـ) فقد رئيس الشافعية صدر الدين الاصهاني ، وهو محمد بن عبد اللطيف الخجندى ، الملقب برئيس العلماء ، مجلس وعظ فى المسجد النبوى . وقد بدأ المجلس بأن صعد الخجندى الكرسي الذى كان قد أعد له بازاء الروضة المقدسة ، بينما اصطف قراؤه الذين حضروا معه امامه ، فابتدروا (فى شبه جوقة) قراءة القرآن : « بنشمت صجيبة ، وللاحين مطربة مشجبة ، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيطلن بالبكاء » . واذا كان رئيس العلماء قد بدأ خطبته باللغة العربية ، فانه عندما اخذ فى وعظ الحاضرين استخدم اللسانين العربى والفارسي . وفى أثناء الوعظ كان العالم الخراساني يشير ما بين الفينة والاخرى الى الروضة الشريفة ، ويردد هذا البيت من الشعر :

هايك روضته تفوح نسيما صلوا عليه وسلموا تسليما

وتماذى رئيس الشافعية الاصهاني فى وعظه الى أن اطار نفوس الامامج خشية ورقة ، فتهافتوا عليه ، وهم يملنون التوبة وقد طاشت الياهم ، وذهلعت عقولهم . وكان اعلان التوبة يتمثل فى جزر النواصى اى قصر شعر مقدم الراس : اعلانا عن الخضوع والتذلل - تماما كما كان يفعل العرب قديما عندما يأسرون الرجل الشريف ، فيكتفون منه بقص شعر راسه قبل اطلاق سراحه ، مما يفهم منه أن العرب قديما لم يكونوا يتممون . والمهم ان المتفعلين بالوعظ من المعجم كانوا يلقون برؤوسهم بين يدى الشيخ فيحز نواصيها بالقص واحدة بعد اخرى ،

ويخلع عمامته ليكسو بها رأس الذي يجز ناصيته تكريماً . وهنا يسرع بعض الحاضرين ليضع عمامته على رأس الشيخ . وهكذا تتوالى عملية قص الشعر وتبادل العمام مرات ومرات خلال الجلسة ، وسط دهشة الحاضرين وذهولهم .

وقبل أن ينهى الخطيب الخبر في السارة مشاهير مستمعيه ، جلسة وعظه ، قال للحاضرين : « انه تكلم ليلة بالحرم المكي قبل هذه الليلة ، وأنه لا بد للواظ من كدية (مكافأة او هدية) ، « وأنا أسألكم حاجة ان ضمنوها لى ، أرتت لكم ماء وجهى » . وأعلن الجميع شاهقين ، استعدادهم لتلبية حاجته ، فقال الداعية المدرب على كسب قلوب جماهير المؤمنين : « حاجتى ان تكشفوا رؤوسكم ، وتبسطوا أيديكم ، ضارعين لهذا النبى الكريم ، فى أن يرفى عنى ، ويسترنى الله عز وجل لى » . وأخذ الرجل فى تعداد ذنوبه والاعتراف بخطاياها حتى اطار الناس معالهم ، وبسطوا أيديهم للنبى (صلعم) داعين له ، باكين متضرعين .

ويختتم ابن جبير مجلس الوظع المجيب فى الحرم النبوى الشريف ، قائلاً : « فما رأيت ليلة أكثر دموا ، ولا أعظم خشوعاً ، من تلك الليلة » . وهو يشير الى أن الخاؤون بنت الامر مسعود كانت بين الحاضرين ، وأنها كانت تستمع الى وظة صدر الدين وقد أزيل عنها الستر ، مما سمح للرحالة الاندلسى الدقيق الملاحظة بأن يعمن النظر فيها ، وهى وسط خدمها وكرامها ، متلفعة بردائها ، ويقول : « فعاينا من أمرها فى الشهرة الموكية عجا » (١١٦) .

الهباء والتلويح فى صلاة الجمعة فى المسجد النبوى :

وإذا كان ابن جبير قد أخذته الدهشة والعجب من مجلس الوظع ليلة الجمعة ، فإن ما هائنه فى صلاة الجمعة نهاراً فى نفس المسجد النبوى ، من استغلال لخطيب للصلاة ، رثية الكدية (المكافأة) العينية - هذه المرة - من المصلين ، قد أثار فيه شعور السخط والاستنزاز ، وزاد من خشيته على الاسلام الصحيح فى تلك الأصقاع الشرقية ، حيث رأى من البدع ما لم ير له مثيلاً فى بلاد الوحدين بالمغرب والاندلس .

فلقد طالعت جلسة الخطيب بين الخطيبين على غير العادة ، وذلك بسبب انتشار عدد من الخدمة من أموان الخطيب فى الجامع ، يخترقون الصفوف ويتخطون الرقاب ، وهم يجمعون الهبات (الكدية) من الحاضرين ، وخاصة الأمامج الذين كان منهم من اعد للامر عدته ، كما يسجل رحالتنا الذى لا فتوه شاردة ولا واردة . « فمنهم من يطرح الثوب النفيس ، ومنهم من يخرج التشفة الغالية من الحرير قيمتها ، وقد أعدها لذلك . ومنهم من يخلع عمامته فينبذها ، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقى بها » . ومن القراء من كان يقدم القطعة (الفضلة) من الخادم ، او يدفع ببعض النقود ، التى كانت تصل الى الدينار والدينارين . اما النساء فمنهن من كانت تطرح خلخالها ، ومن كانت تخرج خاتمها فتلقيه .

كل ذلك والخطيب يلحظ بعين النهم عملية الاستجداء المخزية ، وابن جبير يتحمل سجرا ، وبخشي أن الوقت ينقضي ، والصلاة تنفوت (١١٧) .

الوعظ والتذكير في بغداد : مجلس القزويني ورئيس الشافعية :

ولقد أعاد وعاظ بغداد من كبار المشايخ والفقهاء إلى ابن جبير لفته في المشرق من جديد ، وفي نفسه ، بعد أن كان خطيب الجمعة قدزمرعها في المسجد النبوي بما جمعه من المال والمتاع أثناء الصلاة ، وعندما صدم رحلتنا الشديد التدين من أحوال أهل بغداد الذين وصفهم بالتصنع والتكبر والرياء ، وبأنهم لا يرهون حقاً للغير ، ولا يغيرون منكراً في ذات الله . ففقهاء بغداد من المحدثين والوعاظ المذكورين لهم « في طريقة الوعظ والتذكير ، ومداومة التنبيه والتبصير ، والمثابرة على الانذار والتحذير ، مقامات تستنزل لهم (أهل بغداد) من رحمة الله تعالى ما يحط كثيراً من أوزارهم ، ويسحب ذيل العفو عن سوء أكارهم ... » .

وابن جبير ينص على أن مجالس الوعظ في بغداد كانت جارية على مدار أيام الأسبوع ، مما يفهم منه أن العصر كان عصر الوعظ والتذكير ، وأن ذلك قد يكون رد فعل من جانب فقهاء أهل السنة على حركة التصوف التي كانت قد انتشرت في كل أرجاء العالم الإسلامي وقتئذ ، حتى أصبحت وكأنها المظهر الحى للإسلام ، أو المذهب الدارج لامة الناس مما نرجو أن يكون موضوعاً خاصاً نعود إليه في المدينة الإسلامية مرة أخرى .

وأول من شاهده ابن جبير من وعاظ بغداد ، هو الشيخ الإمام رضى الدين القزويني ، رئيس الشافعية هنالك ولقيه المدرسة النظامية ، حيث كان مجلسه إثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر . وما يلتفت النظر في تلك المجالس هو التراتيب التي كانت تصاحب عقدها ، والتي صارت رسوما لا يحسن التخلي عنها . فبينما يصعد الإمام القزويني المنبر ، كان القراء يصطفون أمامه على الكراسي التي وضعت لذلك ، « وأخذوا في القراءة ، فنوقوا وشوقوا ، وأثروا بتلاحين معجبة ، ونفحات مسحرجة مطربة » . وبعد الخطبة بدأ توجيه الأسئلة إلى الخطيب العام ، وذلك عن طريق البطاقات المكتوبة التي كانت تدفع إليه فيجمعها في يده ، ويجارب على كل واحدة منها .

وقرب نهاية المجلس : « سرت حمياً وعظته إلى النفوس حتى أطارتها خشوعاً ، وفجرتها دموماً . وبادر التالبون إليه سقوطاً على يده وقوموا . وهكذا بدأ جز النواصي ، وتوزع البركة على الراغبين (١١٨) ، كما شاهدنا قبل ذلك في المسجد النبوي في المدينة .

(١١٧) نفس المصدر ، ص ١٨٨ .

(١١٨) انظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

رأى في قراءة القرآن على طريقة التلحين :

ولعدد القراء هنا ، كما في المدينة ، يعتبر تجديدًا في القراءة وفن تلاوة القرآن مما لفت أنظار بعض الباحثين المحدثين إلى أنه ربما كان تأثيرًا من تأثيرات الزرادشتية الفارسية القديمة. لفت ذلك يقول علي مزهرى ، في كتابه من « الحياة اليومية للمسلمين في العصر الوسيط » من : القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر « ، أنه منذ القرن العاشر الميلادي (٤ هـ) أدخل : « التنظيم » في الأذان وأصبح سنة دارجة ، وزيد في عدد المؤذنين الذين كانوا يرفعون الأذان « ملحنًا » بالأصوات المجتمعة في شكل « كورس » (جوقة) . وفي إيران الشرقية ، جرت العادة على جمع القرئين على الكرامى امام المنبر ، وانتشرت عادة قراءة القرآن منغمة ، وكذلك الصلاة ، بسرعة كبيرة . وكما كان يفعل كهنة المجوس من قبل ، من ترتيل الجاثا (Gatha) وهي أنشودة زرداشت ، خمس مرات في اليوم ، صارت الصلوات الخمس مناسبة للترتيل المنغم والملحن ، على طريقة الزند - يستاه أى كتاب زرداشت (البستاه : Avesta) وتفسره (الزند : Zend) وكذلك الحال بالنسبة للصلاة التي كان بها ، في أول الأمر ، نوع من البساطة والخشونة ، إذ بدأت تشبه الاحتفالات الدينية في المعابد البوذية وبيوت النار المجوسية ، وهو الأمر الذي أثار دهشة عرب إسبانيا وأفريقية من زوار المشرق (١١٦) .

والذي نلاحظه هو أن المؤلف ينسب خطأ إلى ابن جبير أنه قال بهذه المناسبة (أى مناسبة القراءة المنغمة الملحنة) : « أنه لا إسلام ببلاد المشرق » . والحقيقة أن ابن جبير كان مبهورا بسماع القرآن بأصوات الغناء ، في غاية من الانسجام والراحة ، أما الذي كان يشكو منه فهو التفتيش الجرمي (في الديوان) إلى جانب الكورس في مصر . لم أنه هناعا ما ينفس النفس في جدة ، لم يستطع كبت غضبه فقال في أكثر من مناسبة أشياء ، مثل : « وأكثر هذه الجهات الحجازية وسواها فرق وشيع لا دين لهم ... » ، وهم يعتقدون في الحاج ما لا يعتقد أهل الدمة . ومثل : « أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب ... » وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقة فأهوام وبدع ، وفرق شالة وشيع ، إلا من عصم الله عمل وجل من أهلها . كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين ، على وجهه إلا عند الموحدين - أمهم ! الله فهم آخر أئمة العدل في الزمان . وكل من سواهم من الملوك في هذا الألوان فطلى غير الطريقة ، يعشرون تجار المسلمين كأنهم أهل ذمة لديهم ، ويستجلون أموالهم بكل حيلة وسبب اللهم هذا السلطان العادل صلاح الدين ، الذي ذكرنا سيرته ومناقبه » . بل وبلغ به الغضب إلى حد التصريح بأن من يعتقد من فقهاء الأندلس استأطاف فريضة الحج منهم ، فاعتقاده صحيح لهذا السبب ، ربما يصنع بالحاج مما لا يرضيه الله عز وجل (١٢٠) .

(١١٩) القراء على مزهرى ، الحياة اليومية للمسلمين .. (بالفرنسية) ، ص ١٩ .

(١٢٠) رحلة ابن جبير ، ص ٥١ - ٥٢ .

وغير ذلك فإن على مزاهري لا يشير إلى مصدر معلوماته عن أناشيد الزرادشتية ، مما يدعو إلى النظر بشيء من البرية إلى تلك المقارنة الغريبة ، وإن كنا لا نرى بأساً في أن يكون ابن الجوزي ، في كتابه « تلبيس إبليس » هو المصدر الذي يشير إلى ما يمكن أن يكون في إيقاد النيران الكثيرة ليلة ختمة القرآن ، من التشبه بالجوس ، وإن كان ذلك يأتي عند ابن الجوزي بطريقة عابرة (١٢١) . وشبهه بذلك ما يسم به بعض المذاهب الإسلامية بالثنوية كالقدرية (١٢٢) ، أي بأنها تعتقد في مبدئي الخير والشر على أساس أنها أصل الوجود ، وهو ما نقول به الماثوية : أصل حركات الزندقة في المسيحية والإسلام .

ومن هذا المنطلق يشير على مزاهري إلى مقالة ابن حزم التي يصف فيها القرامطة والفاطميين بأنهم ثنوية ، بسبب استخدامهم لتأويل القرآن ، وقولهم أن لكل شيء ظاهر وباطن ، وهو الأمر الشائع عند الشيعة الذي يعرفون عند أهل السنة بالباطنية . وهو لذلك يريد أن يجعلهم « ماثوية » الإسلام (١٢٣) . ولا بأس من أن نشير هنا إلى أن صاحب كتاب الحياة اليومية للمسلمين يريد أن يخرج من دراسته بأن كثيراً من عناصر الحضارة الإسلامية متأثرة بشكل مباشر بالعصارات الشرقية السابقة على الإسلام ، سواء كانت ثنوية فارسية ، أو سنسكريتية هندية ، أو كونفوشيوسية صينية . وفي ذلك يقول أن الخوارج أصلهم من جزيرة « خارج » الفارسية ، وأن الصوفية هي تحوير لكلمة « صوبحية » السنسكريتية الأصل والتي تعني الفردوس أي مدينة السلطان السماوي ، وإن الانقلاب الإسلامية المنسوبة إلى الدين ، مثل : مجد الدين ومحيي الدين وصلاح الدين هي من التقاليد الصينية الإيرانية (١٢٤) .

أما من قراءة القرآن بالحنان التي رأى أنهما تأثيرات الزرادشتية ، فإن الذي كان يعارضها وقتئذ ، هو فقيه بغداد في ذلك العصر : الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ - ٥٩٦ هـ) . فهو يشير إلى بدء الاختلاف فيها منذ أيام أمة السنة الأولى . فبينما كان الشافعي يجيزها ، ويقول ، « لا بأس بقراءة الألحان وتحسين الصوت » ، كان ابن حنبل ومن ذهب مذهبه - ومنهم ابن الجوزي - يكرهونها . وهو يعلق على موقف الشافعي ، مذكراً بأنهم كانوا في زمانه يلحنون يسيراً ، « أمان قراء عصره » فقد صيروا ذلك على قانون الإقاني ، وكلما قرب ذلك من مشابهة الفناء زادت كراهته .

ولم يكن التلحين وحده هو آفة القراءة الوحيدة على عهد ابن الجوزي . فقد كان يرى في الاشتغال بالشاذ منها آفة أخرى لا هدف منها إلا طلب الشهرة ، وجلب مدح الناس . وهو يعترض أيضاً على ما كان يجري من العجلة في القراءة ، ومحاولة ختم القرآن بطريقة آلية

(١٢١) تلبيس إبليس ، ص ١٢٢ .

(١٢٢) تلبس المصدر ، ص ٢٠ .

(١٢٣) تنظر الحياة اليومية ، ص ١٤ .

(١٢٤) نفس المرجع ، ص ١٠ ، ١١ ، ٩٦ .

بأسرع وقت . فقد هابن بنفسه من « كان يجمع الناس ، ويقيم شخصا ، ويقرأ في النهار الطويل ثلاث ختمات . فان قصر ميب ، وان أتم مدح . وتجمع العوام لذلك ويحسنونه » . وهو يرى ان كل ذلك من تلبس إبليس الذي يريهم ان في كثرة القراءة ثوابا . والقراءة تنبهي ان تكون على تمهل ، كما تنبهي ان تكون لله تعالى ، لا للتحسين بها . (٢٥)

مجلس وعظ ابن الجوزي في بغداد :

هكذا ، وعلى عكس ما كنا نتوقع ، فان مجلس وعظ شيخنا الحنبلي ابن الجوزي الذي كان يقيمه صباح كل يوم سبتا اراه داره بالجانب الشرقي من بغداد ، على شاطئ دجلة ، فير بعيد من قصور الخلافة ، لم يكن يقل فخامة من مجالس رؤساء الشافعية من شيوخ خراسان ، ممن حضروا مجالسهم في مكة والمدينة او في بغداد - ان لم يكن أحفل وأجل .

لقد جرى الرسم المعتاد من بدء قراءة القرآن الى صعود ، على المنبر . وهنا يعدد ابن جبير أكثر من عشرين قارئاً ، كان على كل اثنين منهم او ثلاثة قراءة آية : « يتلوها على نسق بتطريب وتشويق ، فاذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على مددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات ، الى ان يتكاملوا قراءة ، وقد اتوا بآيات مشتبهات ، لا يكاد المتقن الخاطر يعصمها عدداً او يسميها نسقا » .

وعلى نسق تسلسل الآيات المقروءة ، دون تقديم او تأخير ، كانت تدور الخطبة ثم يكملها على قافية آخر آية منها .

وبذلك لم يكتف صاحب كتاب تلبس إبليس الذي خصصه لتقد البدع والمبتدعين ، بان يصطف امام منبره عشرون قارئاً وأكثر ، ينشغون القرآن بأصوات الجماعة ، وبقراءة التلحين والتطريب والتشويق ، بل انه يربط موضوع الخطبة بقراءة جملة النشدين بطريقة فذة ، جملت الرحالة الاندلسي يتذكر قوله تعالى : « ألسحر هذا ام انتم لا تبصرون » ، و « ان هذا هو الفضل المبين » .

وبعد الخطبة تنهال عليه المسائل في القرقاع ، فيجواب بأسرع من طرفة عين . وكانت تلك الاجابات تشغل معظم وقت المجلس . اما ما يلحق بها من الوعظ والآيات البينات ، فقد « طارت لها القلوب اشتياقاً ، وذابت بها الانفس احتراماً ، الى ان ملا الضجيج وتردد بشهقاته النشيج ، وأعلن التائبون بالصياح ، وساقطوا عليه تساقط الفرائض على الصباح ، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها ، ويمسح على رأسه دأبياً له ، ومنهم من يقش على فترقع في الأذرع اليه » .

ويختتم ابن جبير وصفه قائلاً : « فشاهدنا هو لا يملأ النفوس انابة وندامة ، ولذكرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثبج البحر ، ونمتسف مغازات الفقر ، الا لمشاهدة مجلس من مجالس

(٢٥) القدر تلبس إبليس ، ص ١١٢ - ١١٤ .

(٢٦) رحلة ابن جبير ، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ .

هذا الرجل ، لكنت الصفة الرابعة ، والوجهة المظلة الناجحة ، والحمد لله ان من بقاء من يشهد الجمادات بفضلها ، ويضيق الوجود عن مثله (١٣٦)

هذا ، وكان الرسم يقضي ايضا بانشاد اشعار من النسيب : « مبرحة التشويق ، بديعة الترقيق ، تشمل القلوب وجدا ، ويعود موضعها للنسيبي زهدا » . مثل :

اين فؤادي اذابه الوجد وايسن قلبي قمعا صحا بعد

وكان الواظف الخبير بالسارة مشاعرا الجماهر الدينية ، يردد الشعر والانفعال قد اثر فيه هو الآخر ، وفجأة ينزل عن المنبر - خشية الانفهام - دهشا عجلا ، « وقد اطار القلوب وجلا ، وترك الناس على آخر من الجمر ، يشيعونه بالمدامع الحمر ، فمن ملن بالانتحاب ، ومن متغفر بالتراب ... » . وهذا مما شاهدنا ابن جبير في مجلس ابن الجوزي الذي كان يعقد صباح الخميس في ساحة قصور الخليفة ، حتى يتمكن امر المؤمنين والسيدة والدته ومن حضر من الحرم ، من سماع الخطبة والوعظ المثير (١٣٧) .

وبذلك تكون رسوم مجالس الوعظ قد استقرت حسبما ادت نواويس تطور الحياة الدينية في المشرق الاسلامي في اواخر القرن السادس الهجري (١١٢٠م) . فالتشديد يقرأون القرآن بأصوات الجماعة (الكورس) وبقراءة الالهام والتطريب (الاوركستر) . وموضوع الحديث هو اهتمامات الحاضرين في حياتهم اليومية مما يقدم للشيخ مدونا في الرقاع ، اما خاتمة الحفل الديني المدهل ، فهي : مأساوية بحكم الضرورة ، وهي من هذا الوجه تجدد اعمال التواوين من الشيعة او تكرر اعمال الملامية من الصوفية - وكل ذلك في حظيرة اهل السنة ، وتحت رايات الخلافة المباسية .

النساء ومجالس الوعظ في شيراز :

اما الجديد في مجالس الوعظ مما يصفه ابن بطوطة بعد حوالي ١٥٠ (مائة وخمسين) سنة ، فكان في مدينة شيراز التي تكاد تبر دمشق في حسن اسواقها وبساتينها وانهارها وحسن صورة ساكنيها ، ومسجد شيراز الاعظم والمسجد العتيق هو « اكبر المساجد ساحة واحسنها بناء ، وصحنه متسع مفروش بالمرمر ، ويفصل في اوان الحر كل ليلة ، ويجتمع فيه كبار اهل المدينة كل عشية ويصلون المصرب والعشاء » .

واهل شيراز - كما رأهم الرحالة المغربي - هم اهل صلاح ودين وعفاف ، وخصوصا نساؤها . فالشيرازيات « يلبسن الخفاف ، ويخرجن ملتحفات متبرعات فلا يظهر منهن شيء ، ولهن الصدقات والايتار » . اما ما اثار تعجب ابن بطوطة فهو : اجتماعهن لسماع الواظف في كل يوم اثنين وخميس وجمعة ، بالجامع الاعظم . « فربما اجتمع منهن الالف

والإلذان بأيديهم المراءح ، يروحن بها من انفسهن من شدة الحر » . وهو يختم تقريره هذا قائلا :
انه لم ير اجتماع النساء في مثل هذه الامداد الكبيرة في اي بلد من البلاد التي زارها - وهى
كثيرة (١٢٨) .

مجلس وصل ابن تيمية بدمشق ، وشبهة التجسيم :

اما من خليفة ابن الجوزي في رئاسة الحنابلة في دمشق على أيام ابن بطوطة ، فهو ابن
تيمية الذي يصفه بأنه من كبار الفقهاء الحنابلة بالشام ، وأنه كان معظما من أهل دمشق إشد
التمظيم ، حيث كانت له مكانة كبيرة في الوعظ والتذكير ، وأنه يتكلم في فنون العلم المختلفة .
ويروي رحلتنا ما أنكره الفقهاء من كلامه وكيف انتهى أمره إلى المحاكمة في القاهرة والسجن ،
حيث قضى مدة أعوام ، ولم يطلق سراحه إلا بعد استرحام تقدمت به والدته إلى الملك الناصر ،
فعاد إلى دمشق . (١٢٩)

ويقرر ابن بطوطة - الذي يرى أن في عقل الفقيه الكبير شيئا - أن ابن تيمية وقع مرة ثانية
في مثل ما سبق ، مما أنكره الفقهاء . وهو يقول : « وكنت إذ ذاك بدمشق فحصرته يوم
الجمعة ، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم . فكان من جملة كلامه ، أن قال : أن
الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا . ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالتى يعرف
ابن الزهراء ، وأتكر ما تكلم به . » وكانت النتيجة أن قامت العامة إلى الفقيه المعترض وشربوه
غريبا مبرحا بالأيدي والنعال . وكان مما زاد في سخطهم على الفقيه ابن الزهراء أنه ظهر - عندما
سقطت ميامته - أن على رأسه شاحية حرير ، فأتركوا عليه لباسها ، واحتملوه إلى دار من الدرب
ابن مسلم ، قاضي الحنابلة ، فأمر بسجنه ، وعزوه بعد ذلك .

وكان رد الفعل قويا عند فقهاء المالكية والشافعية الذين أنكروا ما كان من تعزير ابن
الزهراء - بسبب لبس طافية الحرير الهينة الأمر - فرفعوا القضية برمتها إلى ملك الإسماعيل
بدمشق ، وهو سيف الدين تنكيز الذي عرف بالخير والصلاح . وكتب القائد المسئول عن
دمشق إلى الملك الناصر ، بالقاهرة بكل ذلك ، وكتب مقدما شرحا على ابن تيمية بأمور لم يوافق
عليها الفقهاء في الفتوى . من ذلك : ما كان يفتي به من أن المطلق بالثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه
إلا طلاقة واحدة ، وأن المسافر الذي ينوي سفره القبر الشريف يزاده الله طيبا - لا يقصر الصلاة ،
إلى غيرها . وهنا صدر أمر الملك الناصر بسجن رئيس الحنابلة ، في وقته من جديد بالفلعة ،
وبقى ابن تيمية في سجن القلعة حتى مات (١٣٠٠)

وهكذا كان ابن تيمية يثير في أوائل القرن الثامن الهجري (١٢٤٠) ، قضية الصفات -
صفات الله - التي كانت قد أثارها مسألة خلق القرآن في أوائل القرن الثالث الهجري (١٢٩٠) ،

(١٢٨) رحلة ابن بطوطة ، ص ١٢٧ .

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(١٣٠) الظر رحلة ابن بطوطة ، ص ٥٨ .

وهي المسألة التي عارضها الامام احمد بن حنبل فكانت سببا فيما نزل به من المحنة . وبذلك يكون ابن تيمية قد اظهر من التشدد في تطبيق الشرع ، ومن الالتزام بتفسير القرآن تفسيراً ظاهرياً ، ما جعل كلا من الشافعية والمالكية يتفقون ضده - باعتباره مجسماً ، على ما نظن ، وهي التهمة التي كان يوجهها الموحدون في بلاد المغرب الى خصومهم المالكية من المرابطين ، قبل ذلك بمائة عام .

التشيع : في كثف الاسماعيلية القرمطية :

ولا شك ان هذا الصراع الذي كان يدور بين اباع مذاهب اهل السنة هو الذي دعا بعض الباحثين الى تصنيف تلك المذاهب على اعتبارها احزاباً سياسية ، ما بين اليمين التقليدي واليسار المتحرر ، مما يعرف في نظم الديمقراطية الحديثة ، كما سبقت الاشارة . هذا كما نظموا كل مذاهب اهل السنة في حزب يمين موحد ، في مقابل حزب يسار موحد تمثله الشيعة بفرقها المعروفة ، من : كيسانية وزيدية واسماعيلية وامامية ، وهي التي تتراوح - بدورها - ما بين اليمين واليسار اي ما بين الاعتدال والتطرف .

واذا اعتبرنا التطرف والاعتدال نسبة الى جبهة اهل السنة ، تكون الشيعة الزيدية ممثلة لحزب اليمين التقليدي ، من حيث انها اقرب فرق الشيعة الى السنة . فالزيدية تجعل الامامة انتخابية بين الفاطميين من العلويين (ابناء فاطمة) ، وبذلك لا تصر على عصمة الامام ، كما انها تجيز امامة المفصول مع وجود الافضل ، وبذلك تقرر شرعية خلافة ابي بكر وعمر ، على عكس بقية الشيعة ممن رفضوا هذا المبدأ ، وعرفوا بالرافضة .

اما الاسماعيلية ، ممن قالوا بالعصمة بل وقالوا فيها حتى الهوا بعض الائمة ، كما هو الحال بالنسبة للحاكم الفاطمي ، فقد اصبحوا يمثلون حزب اليسار المتحرر . وهكذا اعتبرت الحركة القرمطية التي وجهت اهتماماتها نحو اصلاح الاجتماعي في اقليم الاحساء من الخليج ، اول دولة علمانية في الاسلام . وفي ذلك قيل انها جرت على سياسة يمكن ان تشبه بالشيوعية ، حيث كان على اهل المدينة ان يقدموا ناتج عملهم الى بيت المال - وان يأخذ كل واحد منهم على قدر حاجته وأهله ، دون نظر الى دخله .

هذا ، كما عاشت مدينتهم بلا مسجد ولا صوم ولا حج حتى انهم في سنة ٣١٧هـ / ٩٢٩م استباحوا بقيادة ابي الجنباني ، البيت الحرام ، وانتقموا الحجر الاسود ، ولم يعيدوه الا بعد تدخل مهيد الله المهدي اول خلفاء الفاطميين في القرب .

هذا ، وان كان الحجر الاسود قد تعرض لاصابة اخرى في سنة ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م عندما عمد أحد الحجاج من المصريين ، ممن نظن انه من الجهال الذين استفواهم الخليفة الحاكم بأمر الله ، الى ضربه بديوس كان في يده فكسر قطعاً منه . وعاجل الناس ذلك الرجل فقتلوه ثم اخذت القطع التي سقطت من الحجر ، وعجنّت بالمسك واللك ، وحشيت بها المواضع التي نقبت (١٣١) .

بل ، وينسب إلى الخليفة الحاكم ما هو أخطر من ذلك وأعظم ، وذلك أنه بمناسبة بناؤه لجامعه الكبير الذي أصبح رابع المساجد في القسطنطينية والقاهرة (بعد جامع عمرو وابن طولون والأزهر) . فقد رأى أن ينقل جثمان النبي الشريف إلى جامعة الجديد ، واحتال لذلك ، فبذل الأموال لرجال من شيعته ، فمشوا إلى المدينة فاشتروا داراً تلاصق بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويدلوا فيها كثيراً ، واخذوا ذرع مابين الدار والقبر ، واحتفروا سرباً عظيماً حتى كادوا أن يصلوا إلى القبر الكريم ، فاطلع الله أهل المدينة على ذلك ، فقتلوا أولئك البغاة الفسقة ، ومثلوا بهم ، وردموا ذلك الحفر بالحجارة ، وأفرغوا عليها الرصاص ، فلا بطعم في الوصول إلى مثل ذلك طامع أبداً (١٣٢) .

ويرى البعض أن الحركة القرمطية كبرت واتسعت دائرة نشاطها في كل المشرق الإسلامي حتى صار لها أفرانها في كل المدن الكبرى . وفي ذلك قيل أن صوفى بندق الشهير ، وهو منصور ابن الحسين الحاج ، الذي اتهم بالشمعوذة والزندقية وأعدم في بندق في أوائل القرن الرابع الهجري (١٠م) ، كان من دعائهم (١٣٣) .

في كنف الإسماعيلية الفاطمية :

وعلى عكس القرامطة احتفظ الفاطميون بحركتهم بطابعها السياسي ، وظهروا بمظهر المعتدلين حيث أنهم جعلوا من الإسماعيلية مذهباً رسمياً ، فلم يملوا على نشره بين عامة الشعب ، مكتفين بمطاعيتهم بتفضيل آل علي والبراءة من سواه . وفي ذلك يحكى أنه عندما أعلن القاسم محمد بن عمر المروزي ، الفاء صلاة التراويح ، على أنها مما منه عمر بن الخطاب ، أتى إليه رجل محقق خليف في جامع القيروان ، وقال له : « لقد اطفت لنا - أصلحك الله - في قطع قيام شهر رمضان . فلو احتلت لنا في ترك صيامه ، لكفيتنا مؤوته كلها » فقال له المروزي : « انهب عني يا ملعون » ، وأمر بدفعه (١٣٤) . وإذا كان البعض المتحمسين للإمام المهدي قد غالوا في مديحه ، مثل الشاعر محمد البديل ، الذي قال فيه :

حل بها آدم ونسوح	حل بركادة المسيح
حل بها الكبش والدب	حل بها أحمد المصطفى
وكل شيء سواه ربح (١٣٥)	حل بها الله ذو المعالي

أو ما أشبهه محمد بن هانيء الأندلسي في المزمع لدين الله ، من الشعر حين يقول :

فاحكم فانت الواحد القهار ما شئت لا ما شابت الأقدار

(١٣٢) كتاب الاستبصار ، ص ٨٢ .

(١٣٣) القل علي مزاهرى ، الحياة اليومية للمسلمين ، ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٣٤) ابن عسكري ، البيان للغرب ، ج ١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(١٣٥) نفس المصدر ، ج ١ ص ١٦٠ .

تمن المعروف أن سياسة الدولة الفاطمية في مصر كانت سياسة متزنة ، لا تعرف التعصب حتى يمكن فعلا وصفها بالتحور .

فبعد الاحتفال بالأيام الشيعية ، مما كان معروفا في بغداد على عهد البويهيين ، وقبل وصول المعز إلى القاهرة بعشر سنوات ، مثل ميد الفدير ، يرجع الفضل فيه إلى جماعة من المصريين والمغاربة الذين قاموا بالدعاء فتبهم قوم ذلك . وهو الأمر الذي أعجب المعز لدين الله ، « فكان هذا أول ما عمل بمصر » (١٣٦) .

ومثل هذا حدث في سنة ٣٨٥ هـ على عهد العزيز بن المعز ، عندما جلس القاضي محمد بن النعمان في القصر لقراءة علوم آل البيت ، فتراحم الناس - كما هي العادة في مصر - فمات في الرحمة أحد عشر رجلا ، فكفهم المعز بالله (١٣٧) . فكان الاحتفال بأعياد الفاطميين ، وكذلك بعلومهم إلى ثلثائيا من جانب عامة أهل القاهرة من : مغاربة ومصريين - دون ترتيب مسبق من جانب الدولة الفاطمية . وما يمكن أن ينسب بحق إلى التسامح في احتفالات الفاطميين هو أنهم سمحوا بقلب الأعياد الدينية إلى احتفالات شعبية تسعد الناس وتدخل البهجة إلى القلوب ، بعد أن كانت أعيادا جنائزية تشي التماسا والانتباذ في النفوس .

هذا ، كما انتهج الفاطميون سياسة التسامح إزاء أهل اللغة ، مما دعا حددا من رجال الدين منهم إلى الدخول في الإسلام ، ولا بأس أن يكون ذلك من الأسباب التي عجلت بما بدأه القبط من ترك لغتهم ، واتخاذ العربية بدلا منها ، متداوفاً القرن الرابع الهجري (١٠٠ م) (١٣٨) .

ويظهر ذلك التسامح على عهد الخليفة العزيز في تقريبه الشديد لوزيره اليهودي يعقوب بن كلس ، وكذلك لأطبائه من اليهود ، ثم لاصهاره المسيحيين ، الذين جعل منهم بطريرك بيت المقدس ومطران القاهرة . وفي ذلك قال الحسن بن بشر الدمشقي شعرا يعرض فيه بهذه الحالة ، ومنه :

تناصر فالتناصر دين حق	عليه زماننا هذا يدل
وقبل بثلاثة عزوا وجلسوا	وعطل ماسواهم فهو عطل
يعمقون الوزير أب وهذا الـ	عزيز ابن وروح القدس فضل

وظل العزيز في سياسة تقريب اليهود والنصارى ، فاستوزر عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهوديا اسمه منشاء ، مما أثار مشاعر الناس ، فكتب أهل مصر رقعة وجعلوها في يد صورة عملوها من الورق ، واقعدوا الصورة في طريق العزيز والرقعة بيدها ، وفيها : بالذي أمر اليهود بمنشا ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، وأذل المسلمين بك إلا كشفت ظلاميتي وتقول الرواية أن العزيز عندما رأى تلك البطاقة تلم ما زريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما (١٣٩)

١٣٦ (الخط للمعز) ، ج ١ ص ٢٨٩ .

١٣٧ (نفس المصدر) ، ج ١ ص ٣٩٠ .

١٣٨ (ميتز ، الحضارة الإسلامية ...) ، ج ١ ص ٥٨ ، ١٩٢٤ .

١٣٩ (نفس المرجع) ، ج ١ ص ٩٤ ، ٩٦ .

أما الحاكم بأمر الله فقد سار على سياسة دينية قربية جمعت المتناقضات من تقريب الورداء من أهل اللغة ، والاستيلاء باليهود والمسيحيين الذين أخذوا بليس الفيار وحمل الصليان وكرات الخشب الكبيرة في الأتراك ، حتى لم يجد الكثيرون منهم ملجأ إلا في اعتناق الإسلام . وفي الوقت الذي كان الحاكم يمارس بنفسه أعمال الورع والزهد ، كان يستقبل أنباء انتشار المذهب الدرزي في بلاد الشام ، وهو المذهب الذي يدعو إلى تقديس الحكم نفسه ، بالتبجيل والرضى (١٤٠) .

وعندما اختفى الحاكم أو « غاب » حسب المصطلح الشيعي ، سنة ٣٩٥ هـ ، سار ابنه الظاهر على سياسة مخالفة . وفي ذلك يقول الرواية : « أنه شرب الخمر ، وورخص فيه للناس في سماع الغناء ، شرب الفخار (البوطة) ، وأكل اللوحيا ، وجميع الاسماك . فأتى الناس على اللهو » (١٤١) . وفي سنة ٤١٨ هـ ، عندما وقعت الهدنة مع الروم : « أذن لمن أظهر الإسلام في أيام الحاكم أن يعود إلى النصرانية ، فرجع إليها كثير منهم (١٤٢) - رغم ما هو معروف من عدم جواز الارتداد عن الإسلام .

وعلى عهد المستنصر (ابتداء من سنة ٤٢٧ هـ) ، انتشرت الدعاية الفاطمية في العراق ، فرغم ما صدر في بغداد ، سنة ٤٤٤ هـ ، من محاضرات الفتح في نسب الخلفاء المصريين ، وفيهم من الانتساب إلى علي بن أبي طالب ، فإنه لم تأت سنة ٤٥٠ هـ ، حتى كان القائد التركي البياسيري يطرد الخليفة القائم المباسي ، ويخضع لبغداد وهكذا كادت الاسماعيلية الفاطمية تصبح المذهب الرسمي لبغداد ، لولا وصول السلاجقة برئاسة طغر بك (١٤٣) .

وللتأكد تكرر هذه الحادثة بالنسبة لبغداد مرة أخرى ، ولكن بعد أكثر من قرنين ، وبعد سقوط المباسيين بين أيدي المغول وقيام دولة المغول في فارس . فعندما أسلم السلطان محمد خدابنده ، بملذهب الروافض ، كما ينص ابن بطوطة ، أي بملذهب الشيعة ، وذلك بناء على نصيحة أحد مستشاريه من المسلمين ، وهو الفقيه جمال الدين ، الذي قرر لدى الرجل الحديث عهد بالكفر أن علي بن أبي طالب هو ابن عم الرسول وصهره ، وهو ورثه . وصدرت الكتب السلطانية بحمل الناس على « الرفض » إلى كل من العراقيين (المعجمي والعربي) ، وفارس وآذربيجان ، وأصفهان وكرمان ، وخراسان . وامتنع أهل بغداد من الیسنة في « باب الأراج » ، وأكثرهم من الحنابلة ، وقالوا : لا سمح ولا طاعة ، وأتوا المسجد الجامع في يوم الجمعة ، ومعهم السلاح وبه رسول السلطان .

وعندما صعد الخطيب المنبر ، قاموا إليه وحلفوا أنه إذا قرأ الخطبة المعتادة : أن زاد فيها أو نقص منها ، فإنهم قاتلوه ، وقالوا رسول الملك ، ومستسلمون بعد ذلك لما شاء الله . فخاف الخطيب من القتل وخطب الخطبة المعتادة فلم يسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من

(١٤٠) نفس المرجع ، ج ٢ ص ٩٧ وما بعدها .

(١٤١) القلي الخطيب للمقريزي ، ج ١ ص ٢٥٤ .

(١٤٢) نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٥٥ .

(١٤٣) الخطيب للمقريزي ، ج ١ ص ٢٥٦ .

الخطبة ، ويكتفى باسم على ومن تبعه كمصار (رضي الله عنهم) . ومثل هذا فعل أهل شيراز واصفهان .

والذي يهم ابن بطوطة من كل ذلك هي الكرامة التي أظهرها قاضي شيراز : مجد الدين ، صاحب المدرسة المجدية ، الذي أمر السلطان بإحضاره إليه في مصيفه بقراباغ ، وبأن يرمى به إلى الكلاب الوحشية التي عنده حتى تفتريسه افتراساً - وهذا من أقسى ما يمكن أن يلقاه إنسان من التعذيب . ولكن الكلاب عندما أرسلت إلى القاضي ووصلت إليه بصيصت إليه ، وحركت أذناها بين يديه ، ولم تهجم إليه بشيء ، مما أذهل السلطان الذي خرج ، لهول الأمر ، حافى القدمين فكب على رجلي القاضي يقبهما ، وأخذ بيده ، وخلق عليه جميع ما كان عليه من الثياب ، وهي أعظم إكرامات السلطان عندهم .

وهكذا لم يكن من الغريب أن يرى ابن بطوطة رسول ملك العراق أبي سعيد عندما يصل إلى حضرة الشيخ مجد الدين ، يبادر بنزع شاشتيمن رأسه (وهم يسمونها الكلا) ، ويقبل رجل الشيخ ، ويقعد بين يديه ممسكاً أذن نفسه بيده وذلك حسب رسوم أمراء التتر عند ملوكهم (١٤٤) .

وبذلك حافظت بغداد على سنتها ، وكذلك الأقاليم الإيرانية التي لم يظلب عليها التشيع إلا فيما بعد - في العصر الصفوي .

وخلال خلافة المستنصر الفاطمي التي مالحت إلى ستين عاماً ، عرفت الدولة الفاطمية والقاهرة ثلاثة أحداث جليلة : أحدها سياسي ، يتمثل في استبداد الوزراء ، وأولهم أمير الجيوش بدر الجمالي ، بالخلفاء ، ولانيهما مذهبي يتلخص في الانشقاق الذي عرفته الإسماعيلية الفاطمية وظهور مذهب النزارية الحسينية بمعرفة الحسن الصباح ، صاحب قلعة الموت في فارس . أما الثالث فهو ديني الصبغة أيضاً ، ويتمثل في تشييد المشهد الحسيني في عسقلان حيث كانت رأس شهيد كربلاء ، التي نقلت بالمناسبة إلى القاهرة حيث أقيم عليها أهم العتبات المقدسة في مصر ، منذ ذلك الحين .

الآثار المقدسة : من المشهد الحسيني إلى المشهد العلوي :

ولعل ظاهرة انتشار الآثار المقدسة على طول البلاد الإسلامية وعرضها ، تمثل أهم مظاهر الإسلام الحي بسبب ما يمارس إزاءها من شعائر أو طقوس تتمثل ، في : الطواف أو التمس أو الاستلام أي التقبيل . هذا إلى جانب تقديم الهدايا والتذود مع طلب الشفاعة أو الشفاء من المرض أو فك الكرب ، وأمثالها ، الأمر الذي يعتبر من أهم مظاهر الدين الشعبي .

والآثار المقدسة منها القديم مما يرجع إلى عصور ما قبل الإسلام ، إلى آدم ونوح وسائر الأنبياء حتى موسى وهيسى ، ومنها الإسلامي المريق مما يوجد في الحرمين الشريفين في مكة والمدينة ، بل وما يوجد في غيرها من البلدان من الآثار النبوية ، وكذلك آثار كبار الصحابة ، مما

تعرف أصالته أو مما يعتقد في بركته - وهي منتشرة في كل مكان ، ما بين الهند والمغرب ، وهي مبجلة من الجميع ، من : سنة وشيعة .

وتأتي بعد ذلك الآثار الشيعية المقدسة ، مما يعرف بالعتبات المقدسة ، التي تنتشر في كثير من الأفاق : ما بين العراق ، حيث النجف الأشرف وكربلاء وكاظمة وبغداد ، وإيران ، حيث مشهد وقم والشام حيث ضريح رأس الحسين ، ثم مصر : حيث مشهد الحسين ومشهد زين العابدين إلى جانب مشاهد السيدة سكينة والسيدة زينب ثم نفيسة ، وغيرهم من السادات .

وأول آثار الفاطميين المقدسة في مصر ، هي التربة المعزية ، فيها دفن المعز لدين الله إمامه الذين أحضرهم في توابيت معه من بلاد المغرب ، وهم الإمام المهدي عبيد الله ، وابنه القائم بأمر الله محمد ، وابنه الإمام المنصور بنصر الله اسماعيل . واستقرت هذه التربة مدافنا يدفن فيه الخلفاء وأولادهم ونساقهم . وكانت تعرف ، كما يقول المقرئ ، بتربة الزعفران - وكان من جعلتها ذلك الموضع الذي كان يعرف على عهد اسم « خط الزواكش العتيق » . وكان رسم زيارتها من جانب الخليفة : كلما ركب بمظلة ، وعاد إلى القصر فلا بد أن يدخل إلى زيارة آياته بهذه التربة ، وكذلك كان يفعل في كل يوم جمعة ، وفي كل من عيدي الفطر والأضحى . وكانت الصدقات توزع على مستحقيها في كل مناسبة من تلك المناسبات ،

وعلى عهد الفاطميين كانت العتبات المقدسة غنية بما يكرمها به الخلفاء والوزراء من اللخائر ، مما كان ينظر إليه غير المذهب بعين الفهم والطمع . فهذا ما حدث وقت الشدة على عهد الخليفة المستنصر ، عندما طلب الأتراك من الصكر روائبهم فمأطلم الخليفة ، فما كان منهم إلا أن هجموا على التربة المدفون فيها أجداده ، فأخلوا ما فيهما من قناديل الذهب وغيرها من الآلات النفيسة ، مثل : المداخن (الباخر) والمجامر ، وحلى المحارب وغيرها مما بلغت قيمته خمسين ألف ديناراً .

وفي سنة ٥١٦ هـ عندما قبض على خمسة من دعاة الترابية ، من العشاشين ، الذين كانوا قد حضروا من فارس بالأموال لشراء الأيوبيين ، وأمر الوزير (المأمون البطاحي) بقتلهم ، ورفض الخليفة قبول ما كان معهم من المال ، وهو ألف دينار ، وأمر بتفريقه من مبيده من السودان . وبهذه المناسبة أمر بإحضار نظير هذا المبلغ من بيت المال ، وبأن يصاغ به أربعة قناديل : اثنان من ذهب ، واثنان من فضة ، وأن يعمل منها قنديل من ذهب وآخر من فضة إلى مشهد الحسين بشرف عسقلان ، وقنديل إلى التربة المقدسة ، تربة الأئمة بالقصر . هذا ، كما أمر الوزير المأمون ، هو الآخر ، بإطلاق النى دينا من ماله ، على أن يصاغ بها قنديل ذهب وسلسلة فضة يرسم المشهد العسقلاني ، كما يصاغ ذهب من فوق الفضة التي تكسو مصحف على بن أبي طالب المحفوظ بمسجد عمرو بن العاص العتيق بمصر . (١٤٥)

اما عن رأس الحسين فقد دُفِنَ ، بصد نقله من عسقلان سنة ٥٤٨ هـ فى قصر الزمرى عند قبة الديلم بباب دهايز الخدمة ، فكان كل من يدخل من العاملين فى القصر يقبل الارض امام القبر . وكان من الطبيعى ان يكون اهم الاحتفالات التى تقام بالمشهد هو يوم عاشوراء ، يوم استشهاد الحسين . وفيه كانوا ينحرون عند القبر الابل والبقر والغنم ، ويكثرون النوح والبكاء ، ويسبون من قتل الحسين - ولم يزالوا على ذلك حتى زالت دولتهم .

ومن اول احتفال بعاشوراء سنة ٣٦٣ هـ عقب وصول المعز الى القاهرة ، فقد خرج فيه جماعة من الشيعة وانصارهم الى المشهدين : قبر كلثوم ونفيسة ، ومعهم عدد من فرسان المغاربة ورجالتهم ، بالنياحة والبكاء على الحسين (ع) ، وكسروا اواني السقائين فى الاسواق ، وشققوا الروايا (قرب الماء) ، ونهبوا من فتح دكانه فى هذا اليوم من التجار . وهكذا اصبح تعطيل لاسواق سنة فى هذا اليوم ، وكذلك خروج المنشدين الى الجامع الازهر (جامع القاهرة) ، ونزولهم مجتمعين بالنوح والنشيد حيث كانوا يتكسبون بذلك من اصحاب الحوانيت ، قبل ان يؤمروا بعد ذلك بالنزول فى الصحراوى فى جبانة القاهرة المروفة بـ « القرافة » .

وبعد ان آل الامر الى صلاح الدين جعل بالمشهد الحسينى حلقة تدرىس ، وفقهاء ، وفوضها للفتية البهاء المستقى . وعندما آل امر المشهد الى الوزير معين الدين حسين بن حمويه ، جمع من اوقافه ما تمكن به من توسيع مدرسة المشهد ، فبنى ايوان التدريس ، ومساكن الفقهاء من المدرسين فى الطابق العلوى من المدرسة . وعلى عهد الملك الصالح احترق المشهد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، بسبب سقوط شعلة من احد خزان الشمع ، ورجع الفضل الى نائب الملك ، وهو الامير جمال الدين بن يعمر فى الاجتهاد فى اطفاء ذلك الحريق ، قبل ان يستشرى ضرره (١٤٦) .

اما من السمات اى المادبة الرسمية التى كانت تقام بمناسبة يوم عاشوراء ، فقد اختلفت من اسطة الاعياد الفاطمية التى كان يتفنن فيها فيما كان يقدم من الوان الاطعمة والحلوات ، وقصور السكر ومائتله . فالسمات المختص بعاشوراء ، وهو « سماء الحزن » على عهد الافضل بن امير الجيوش ، كان يعبى فى غير المكان الجارى به العادة فى الاعياد . كما كانت لا تستخدم فيه طاولات الخشب المدورة ، بل سفر الادم (الجلد) الكبيرة ، على الارض مباشرة ، دون مراعى النحاس . وكانت اصناف المشهيات جميعا من الاجبان والسلات والمخللات الموضوعة فى صحن الخرف المروفة الزبادى . وجميع الخبز من الشمر دون غيره . اما الاطباق الرئيسية فكانت من العدى الاسود ، العدى المصنى . وفى الختام تقدم صحن مسل النحل ، كطو ، ليس الا (١٤٧) .

(١٤٦) انظر القبط للعراقى ، ج ١ ص ٤٢٧ - ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ .

(١٤٧) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٣١ ، وانظر ايضا ص ٤٩٠ .

وعلى عهد الإيبين انقلب عاشوراء من يوم حزن الى يوم فرح وسرور ، يوسع فيه الناس على ميالهم ، ويتسلطون في المطاعم ، ويصنعون الحلوات ، ويتخذون الاواني الجديدة ، ويكتحلون ، ويدخلون الحمام ، جريا على عادة أهل الشام التي كان سنها لهم الحجاج في أيام عبد الملك ، تكاية في شيمة على بن أبي طالب كرم الله وجهه . (١٤٨)

هذا من المشهد الصيني بالقاهرة ، أمام مشهد الإمام على بالنجف فقد دخله ابن بطوطة سنة ٧٢٦ هـ ، من الباب الرئيسي المعروف بباب الحضرة ، وهو يؤدي الى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة . وكان الرسم فيها ان لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام من الخبز واللحم والتمر في اليوم . ومن المدرسة كان الدخول الى باب القبة حيث الروضة المقدسة ، وعلى الباب كان يقف الحجاب والنقباء والطواشي ، وهم على أهبة الاستعداد لارشاد الزائر الى معالم « الحرم » ، وما ينبغي أن تكون عليه « شعائر » الزيارة ، وهو الأمر الذي ما زال دارجا حتى أيامنا هذه . وفي ذلك يقول جوال العالم الغربي : « فعندما يصل الزائر يقوم إليه أحدهم أو جميعهم ، وذلك على قدر الزائر ، فيقفون معه على العتبة ، ويستأذنون له ، ويقولون : من أمرك يا أمير المؤمنين ، هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله الروضة العلية ، فان اذنتم له ، ولا رجع ، وان لم يكن أهلا لذلك فأنتم أهل الكرام والستر ، ثم يأمرونه بتقبيل العتبة ، وهي من الفضة ، وكذلك العضادتان .

ثم يدخل القبة وهي مفروشة بأنواع البسط من الحرير وسواه ، وبها قناديل الذهب والفضة ، منها الكبار والصغار . وفي وسط القبة مسطبة مربعة مكسوة بالخشب عليها صفائح الذهب المنقوشة المحكمة العمل ، مسطرة بمسامير الفضة ، قد غلبت على الخشب بحيث لا يظهر منه شيء ، وارتفاعها دون القامة ، وفوقها ثلاثة من القبور يرصعون ان أحدها قبر آدم (ع) ، والثاني قبر نوح (ع) ، والثالث قبر علي (ع) .

وبين القبور طسوت ذهب ونفضة ، فيها ماء الورد والمسك وأنواع الطيب ، يغمس الزائر يده في ذلك ويدهن به وجهه تبركا . . « وأهل هذه المدينة كلهم رافضية » .

والروضة كرامات تظهر في شفاء المقعدين « فمنها ان في ليلة السابع والعشرين من رجب ، وتسمى عندهم ليلة الحيا ، يؤدي الى تلك لروضة بكل مقعد من المراقين ، وخراسان وبلاد فارس ، والروم ، فيجتمع منهم الثلاثون والأربعون ، ونحو ذلك . فاذا كان بعد الشاء الآخرة جعوا فوق الضريح المقدس والناس ينتظرون قيامهم ، وهم ما بين مصلى وذاكر ، وتال ، ومشاهد للروضة . فاذا مضى من الليل نصفه أو ثلثاه أو نحو ذلك قام الجميع اصحاء من غير سوء » — تماما كما يقال عما يحدث في مدينة لورد بفرتسا .

وإذا كان ابن بطوطة لم يحضر تلك الليلة المشهدة العلوى ، فإنه رأى بمدرسة الضياف ثلاثة من الرجال أحدهم من أرض الروم (الأناضول) ، والثاني من أسيهان ، والثالث من خراسان مقعدون فاستخبرهم عن شأنهم ، فآخبروه أنهم لم يدركوا ليلة الحيسا ، وأنهم ينتظرون أوانها من عام آخر . وهو يضيف الى ذلك « ومن الناس في بلاد العراق وغيرها من يصيبه المرض فينلذ للروضة ندرا إذا برى ومنهم من يمرض رأسه فيصنع رأسا من ذهب أو نفضه ، ويأتي به الى الروضة فيجعله التقيبى الخزانة ، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء . وخزانة الروضة عظيمة فيها من الاموال ما لا يضبط لكثرة . (١٤٩)

وهكذا تكون قد تحولنا في معرض الحياة الدينية في عدد من المدن الإسلامية ، وقدمنا صورا من هذه الحياة مما يتعلق بكل اسباب المعاش : من ، الطعام واللبس ، والمسكن ، والطهارة ، والصلاة ، والحج ، والمزارات ، لبلجة ، مما يوضح كيف يتفلسف الدين في كل حركات المسلم وسكناته . فاسم الله على الشفاء ، في كل وقت وحين ، سواء كان الواحد منا صوفيا عابدا أو متحررا (زنديقا) : عند الطعام ، والشراب ، والنوم ، الى غيرها . ولما كان المسلم من أهل اليمن ، فهو يتيمن بذلك ، ويطلب البركة في كل ما يقوم به يده اليمنى ، وكل معنى يخطو فيه برجله اليمنى حتى الفرح وفي الترح سواء .

اما قراءة القرآن فهي بركة كل دار ، ومقر ، والمصحف الشريف الثمن هدية يمكن ان يقدمها انسان لاسان . ولا بأس من الإشارة هنالى الهدية التى قدمها ابن خلدون الى تيمورلنك عندما التقى به في دمشق سنة ١٤٠٣ / ١٤٠٠ م ، اذ تكونت من : مصحف رائع الحسن في جزء ، وسجادة انيقة ، ونسخة من البردة الشهيرة للبوصيرى في مدح النبى صلى الله عليه وسلم . ولم ينس ابن خلدون - وهو صاحب الدوق لرفيع - « حلوة مصر الفاخرة » ، فأخذ منها « نفايح العالم » الثاني اربع حلب . (١٥٠)

وكان ان وضع تيمورلنك المصحف على رأسه ، وتناول السجادة فقبلها . اما الطوى - فبعد ان ذأنها ابن خلدون بصفته المهدى ، كما تقضى بذلك الرسوم - فقد قسمت بين الحاضرين . وهكذا اختلط المقدس بالدنيوى في الهدية - وهذه سمة الحياة الإسلامية المميزة .

(١٢٩) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٠٩ - ١١٠ .

(١٥٠) المقدمة ، تقديم الحقن (على عبد الواحد) ، ج ١ ص ١٢٩ .

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية

سعيد عبد الفتاح عاشور

احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشري . فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، إذا بالمدن تمثل مراكز الكثافة السكانية . وتأتي هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ... التي يتألف منها البناء البشري للمدينة ، مما يترك أثره واضحا في الحياة الاجتماعية داخلها . هذا إلى أن المدن مرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادي والتجاري . ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم في الريف والبادية فهي لا تعدو ذلك النوع البسيط المحدود الذي يستهدف سد الحاجات الفردية ، والتي غالبا ما اعتمد في العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادي تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها مختلف الران البضائع والتاجر ، ولتم بين ربوعها صفتات البيع والشراء بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا من أن تجار الريف

والبادية يتجهون اليها للحصول على ما يلزمهم من الوان البضائع التي يفتقدونها في بيئتهم من ناحية ، ولتصرف الفائض من انتاج اقاليمهم من ناحية اخرى ، حتى كبار ملاك الاراضي يستمدون من ضيعهم الاموال لانفاقها في المدينة .

ولا شك في ان هذا الزواج الاقتصادي والارتفاع النسبي في مستوى المعيشة يساعدان على ظهور اوضاع حضارية ارقى ، الامر الذي يفرى اهل الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب ايضا في ان المدينة - بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا ان سكان المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل ان جو المدينة يخلق الحرية . وهنا نشير الى البعض يعتقد ان الحياة في البادية او الريف اكثر انطلاقا وانتفاحا منها في المدن ، ولكن علينا ان نتذكر ما يصعب سلطة رؤساء القبائل والمشائير من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية اخرى ، من تحديد لافق الحرية في البادية ، والريف . ولا شك في ان جو الحرية الذى يحظى به اهل المدن يؤثر ويتأثر بعدد المنشآت الاجتماعية التي تتوافر في المدينة والتي لا يوجد نظير لها غالبا خارج اسوارها .

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعي في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى علينا ان نضع امامنا عدة اعتبارات : اولها ان الحضارة العربية الاسلامية ، كانت باعتراف الباحثين اعظم حضارة عرفها العالم اجمع في تلك العصور ، الامر الذى لا بد وان تنعكس صورته في المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة . ولاني هذه الاعتبارات ان الحضارة العربية الاسلامية ، - وان كانت قد تأثرت في بعض جوانبها بالحضارات السابقة التي احتكت بها - الا أنها لم تقف عند حد الإخذ والمحاكاة ، وانما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعا خاصا فريدا . من ذلك ما انصفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما اضاف على المجتمع الاسلامي مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والرونة . اما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطلقا مجرد عقيدة وعقوس تؤدي بالمعنى الضيق للمصطلح ، وانما هو أسلوب للحياة بكل معاني الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازنا فريدا بين التمسك بالقيم الدينية ومكادرم الاخلاق من ناحية ، وبين زعمة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشطة من ناحية اخرى . وساعد على ذلك أن الاسلام نفسه لا تزمت فيه ، ولا انغلاق داخل اطواره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالانسي نصيبه من الدنيا بشرط أن يحصر متمتعني حدود ما أحله الله له ، وبأن يراعى ويعتدل ولا يسرف في تلك المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرلين .

وجدير بالذكر أنه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الاسلامية ، في العصور الوسطى رقبيا فريدا ، شهدت المدينة الأوروبية في العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك

(١) لا داعي للدخول هنا في المناقشات التي يحلو للبعث الضعيف فيها لتتفرقة بين الحضارة والمدينة . فهما يقابل من ان الحضارة اوسع افقا من المدينة فلان الاشتغال لكل من الكلمتين في اللغة العربية او اللغات الأوروبية يشير الى قلب المعنى ان لم يكن مطابقا .

بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في القرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما اخذ الغرب الاوربي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشري ينتقل من المدن الى الضياع والحصون الاقطاعي ، بحيث لم يبق للمدينة سوى اهميتها الدينية بوصفها مركزا لكبرى اسقفي يشرف على ما حوله من ابرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي ... في ذلك الوقت نجد العالم من المحيط الاطلسي والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعدد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في أي ركن آخر من أركان العالم . ويكفي مثلا على ذلك مايقوله احد الباحثين الاوربيين من أن مدينة قرطبة في ظل الخلافة الأموية احتوت ما يزيد عن مائتي ألف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذي ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون اقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يقضي وليلا . (٣)

وتمت ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هي أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الإسلامية والمدن الأوربية في العصور الوسطى ، انعكست صورته في كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب أوروبا طوال العصور الوسطى ، إلا أن تكون بعض المراتب التي دوت في صدر تلك العصور من روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليها أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الفريية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة ، أو تكون بعض الكتابات التي ألقت في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي مرت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضاري وتجاري واسع ، وخاصة في إيطاليا وحوض الراين .

أما في دولة الإسلام ، فإن كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وإنما ظهرت مناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الإسلامية . وهكذا تاريخ بغداد للخليفة البغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عسكرا ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفي ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزي والسيوطي وابن تيمزي بردي وغيرهم . ومهما تبينت المحاور التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - سواء اتخذت التراجم أو الخطط أو الحوليات محاور لها - فإنها جميعا تحوي قدرا من المعلومات الدسمة من الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية ... مما لا نظير له في أي ركن آخر من أركان العالم في العصور الوسطى .

ولا شك في أن الطابع العام للمدينة الإسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها انصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دروبها وطرقاتها ، واكتظاظها

(٢) انظر لبحاثة كتاب : حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى - باب المدن والتجارة .

Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2-p. 29.

(٣)

بالسكان .. وهى الصفات التى تبدو فى كتب الخطوط من ناحية وفى أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم فى الأحياء الأثرية القديمة المتبقية من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . أما الرحالة الأجانب فى أواخر المصور الوسطى فقد أجمعوا على أن المدن الإسلامية التى شاهدها غاقت فى مساحتها وكثرة سكانها أضغافها هو معروف عن أية مدينة أوروبية معاصرة . من ذلك ما قاله جيهاى منود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، فى حين قال برنارد دى بريد نباح أن كافة سكان إيطاليا لا يضافون فى الكثرة عد سكان القاهرة وحدها (٤)

ومع شيق طرق المدينة فإن الضجيج لم ينقطع منها لاستغاثها بالناس وبالباعة الجاللين ، وأصحاب الحرف الصغيرة كالحلائين (٥) . يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها على القوم ، والجمال التى تحمل قرب الماء ، ويطوف بها السقاؤون على المنازل والأسواق لامتدادها بما يحتاج اليه من ماء . وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) . أما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الاجرة فى عصرنا ، فمضى أصحابها برشها وتطعيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفراتهم نظرا لسرعتها ودوامتها (٧) . وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين ألف مكارى (٨) . وربما أدى شيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من مارة ودواب من ناحية أخرى الى أن شدد المحتسب على أصحاب الدواب بأن « يشدوا فى أعتاق دوابهم الاجراس وصفافات الحديد والنحاس ليطو جلبة الدابة اذا عبرت فى السوق ، فيباعد منها الضير والانسان الغافل والصبيان » (٩)

وقد قسمت المدينة الإسلامية الى أقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج . وكان فى بعض هذه الشوارع - فى المدن الكبرى - خمسة عشر ألف مسكن ، لكل منها بابان وحارسان . وفى الليل تضام هذه الشوارع بالمصابيح وتعلق أبوابها ، وتشد الحراسة عليها ، فترى لها جماعة من الطواف لكشف الأثرة وغلق الدروب ، وتفقد أصحاب الأرباع وأديب المخالفين . ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) .

وكما كان لكل شارع أو درب بابان يفلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ،

(٤) Carre : Voyageurs et ecrivains Français en Egypte, p. 4 & Clerget : Le Cairo Tome 1, pp. 152-153

(٥) Dopp : Le Cairo vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (B.S.R.G. d'Egypte) Tome 23; p. 144.

(٦) رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ .

(٧) التجميع السابق

(٨) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ١٧ .

(٩) ابن الأثير : معالم القرية فى أحكام العسبة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ (طبعة كمبريدج ١٩٣٧)

(١٠) المغزى : كتاب السلوك ج ٣ ص ١٩

كذلك كان للمدن الإسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - أسوار، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخم مرتفع، يحميها من هجمات الأعداء والعربان وغيرهم، وبه عدة أبواب، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه إليها، وتؤدي منها وإلى غيرها، مثل: باب البصرة، وباب الكوفة، وباب خراسان، وباب الشام، من أبواب بغداد (١١). وربما سميت هذه الأبواب بأسماء المناسبات التي تربط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢)، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد، وكلها من أبواب القاهرة (١٣). وقرب أسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والأسواق والباعة الجائلون، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المفادين للمدينة والوافدين عليها. هذا في حين أقيمت القرايات لدفن الموتى خارج الأسوار، وصمرت هذه القرايات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤).

وامتنى حكام المسلمين بتجميل مدنها - وخاصة الحواضر والعواصم - فأمرؤا بكنس الشوارع والطرق ورشها بالمياه، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزياء مملوءة بالماء لتسهيل إطفاء ما يقع من الحريق، وقام عمال متخصصون بنزع أسربة البيوت والحمامات وخزائنها وتنظيفها (١٥). كذلك حرصوا على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن، وألغوا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦). هذا فضلاً عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب، لأنها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧).

ولم تكن الأسواق العديدة المتباعدة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب، بل كانت أيضاً مراكز اجتماعية من الطراز الأول، إذ انصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر ومن يتردد عليه من العملاء والأصدقاء للمساومة أو للحديث، وعندئذ كان يتم تبادل الأحاديث والحكايات والنوادر. ومن المألوف في مصادر تلك المصور أن نقرأ عبارة: (وحدث أني كنت جالساً ببعض الحوانيت ...) (١٨)، أو عبارة (.... وحكى ذلك لأصحابه في مكانه ...) (١٩)، أو عبارة (.... وكان يوماً في حانوته نحكى له

(١١) الطحطاوي: تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٤ - ٧٥

(١٢) نسبة إلى قبيلة لؤي، وهي من قبائل العرب التي اتمدت عليها الفاطميون.

(١٣) القرطبي: المواظف والاختيار ج ٢ ص ٢٧٢، على رأساً مبارك: الطحطاوي التوفيقية ج ١ ص ٨١.

(١٤) ابن الزيات: الكواكب السائرة في ترتيب الزايات في القرائتين الصغرى والكبرى، خليل بن شاهين: رتبة كشف الممالك ص ٢٧، السيويني: حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢١٧

(١٥) أبو المعاسن: النجوم الزاهرة في صفات مصر والقاهرة، ج ٩ ص ٤٨

(١٦) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٤ هـ، الميمني: طهات الجمال سنة ٦٦٤ هـ

(١٧) ابن حجر: إنباء الفرج ج ١ ص ١٢٥، القرطبي: السلوك ج ٢ ص ٢٥٢، أبو المعاسن: النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٢١٧

(١٨) السقاوي: كتبه السيرة ص ١٧٤

(١٩) النظر سيرة الظاهر بيبرس

... (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الأسواق والحوادث في ذلك العصر بوصفها مراكز إخبارية واجتماعية .

أما من البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى ، فإن اكتظاظها بالسكان وبالرفاق من جهة ، وبالوان النشاط البشري من جهة أخرى ، جعل المدينة الإسلامية تجمع بين أسوارها فئات متباينة من الناس ، يشكلون طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة في البناء الاجتماعي للمدينة .

وقبل أن نتكلم عن أولى هذه الطبقات - وهي طبقة الحكام - يصح أن نشير إلى أنه مع بداية العصر الأموي أخذت الحياة في المدينة الإسلامية ، تتخذ تدريجياً من بساطتها الأولى ، وهي البساطة التي اقتصفت بها حياة المسلمين - حكماً ومحكومين - في المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر في بعض جوانبها بالطابع الروماني الفارسي . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر في بلاط الأمويين بدمشق ، إذ أخذت مساحة من الترف تملو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وإنما آمن بعضهم في التمتع واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى أنه كان يلبس كلاب الصيد الأساور من الذهب والجلجل ، ويخصص لكل كلب عبداً يقوم على خدمته ، كما يقال أن هشام بن عبد الملك كان أول من أقام حلبات السباق ، وقد اشترك في السباق في عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الأمراء . وكانت الإمبراطوريات تتدرب على ركوب الخيل ويشتركون في السباق . أما الوليد الثاني فقد كلف بالفناء الموسيقى ، فضلاً عن شغفه بالخيل « وجبها وجمعها وإقامة الجلبة » وصحب هذا وذلك تنسبه الحكام من الخلفاء والأمراء بالروم ، فصارت لهم في دمشق القصور الفاخرة التي أرائت جذرائها بالفسيفساء وأعمدتها بالرخام والذهب (٢٢) .

وأزدادت مساحة الترف والتمتع عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة الخلافة العباسية ، إذ ترك الفرس لم الترك أثراً واضحاً في المجتمع بوجه عام وفي حياة القصور بوجه خاص . ذلك أن كثيراً من الخلفاء العباسيين انجسوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية والثروة الواسعة التي راووا أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأليفها بفاخر الآلات والرياض . ثم حذا الوزراء والأمراء والقادة وكبار رجال الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سعة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية في العصر العباسي . حقيقة إننا نسمع عن بعض الخلفاء العباسيين - مثل المهدي والمتقي - يحيلهم إلى حياة البساطة ونزعتهم نحو التدبسين والخير ، ولكن الفاللية نزعته إلى حياة الترف ، حتى غدت قصور الخلفاء العباسيين في بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذي امتزجت فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال أن الخليفة المتوكل وحده بنى في سامراء تسعة عشر قصراً ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصيل الماء إلى

(٢٠) القرطبي : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ ، السخاوي : اللآل على رفيع الأمر ص ٨٢ - ٨٤ .

(٢١) السعدي : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢٢) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ٨ ص ١٧٩٠ .

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠ .

قصوره وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي أقامها لنفسه في سامراء ، ويقول (علمت الآن أني ملك) . وفي داخل هذه القصور عاش الحكام عيشة تنصف بالبذخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة المصنوعة من الأقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت النساء داخل هذه القصور في اختيار أثرياتها الثمينة ذات الألوان المتباينة المحلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصابات المرصعة بالدر والياقوت والأحجار الكريمة ، مع التزين بالقلائد والأكاليل والتيجان والمناطق والخلخل الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والأمراء والقادة . من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف قصر ممل الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة . (٢٤)

ويعطينا في هذا البحث بصفة خاصة ما اختلفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الأمر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات ، وفيها كانت تمتد صواتي من الذهب الخالص مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزنايل مملوءة بديارهم ودنانير يصونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيحون (أن أمير المؤمنين يقول لكم : ليأخذ من شاء ما شاء) . على أن أهم ما تميزت به حياة القصور في فساد العصر العباسي المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الفناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصص ومجالس الوعاظ (٢٥) . ولكل مجلس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز . واشتهرت مجالس الطرب والفناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل إبراهيم الموصلي وأسحق ومخارق وزمام الزاهر ومنصور زلزل وهريب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالمزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجيه - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية (٢٦) . هذا مع ملاحظة أن أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على إقامة أماكن واسعة لحفلات الفناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) . وربما أقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات إلى بيوتهن لأحياء حفلات غنائية . وكثيرا ما كانت مجالس الفناء تقتصر بالشراب ، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الأموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء ... وغير ذلك .

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالفناء والمغنين (٢٨) . أما مصر فقد أمعن حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر

(٢٤) السعدي : مروج الذهب ج ٢ ص ٦٤

(٢٥) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٦٧ .

(٢٦) الجاحظ : التاج في الأخلاق للواد ص ٣٧ - ٣٨ ، السعدي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ الأصلهاتي : كتاب الألفاظ ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٢٥٦ - ٢٥٨

(٢٧) ابن طباطبا : الفخرى في الآداب السلطانية ، ص ١٨٧

(٢٨) للقرى : نفع الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤

ويؤسس مدينة جديدة - هي العسكر - لتكون عاصمة له ، حتى اقام فيها قصرا كبيرا تعددت اوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه اباه احمد بن طولون ليعم في حياة الترف ، فانشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين واصناف الشجر وحمل اليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسا النخيل نحاسا مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس واجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدير . . . » (٢٩) وبعد ان يذكر المؤرخ اصناف الطيور الصادرة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي اقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لان حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملأها بالزئبق ، لانه شكا الى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بان ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزئبق ليهتز في رفق ونومة » وكانت هذه البركة من اعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في اللبالي القمر المنظر عجيب ، اذ تالف نور القمر بنور الزئبق . . . » (٣٠) وناهينا من جهاز قطر الندى - ابنة خمارويه - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة من الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية ما بين مصر والعراق .

ولم تلبث ان غدت القاهرة - بعد ان اسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، اذ اسرف الخلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتاقينها بالسور والنفائس الحربية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان احد هذه القصور (بانه) لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بلذخ وترف ، سهد عليها الملابس الفاخرة التي كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا في دار الكسوة . هذا فضلا عن الاسمطة الفاخرة التي تمتد في كل مناسبة ، والتي افاض المؤرخون في وصفها ، وما كانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب . وقد حكى المقرئ ان الخليفة المزمع انجب بنتين ، احدهما رشيدة التي تركت ثروة منها مليون وسبعمائة الف دينار من الذهب ، في حين تركت اختها عبدة عديدا من خزائن الحلوى وصناديق الجواهر والتياب الفاخرة . اما ست الملك - ابنة الخليفة العزيز الفاطمي واخت الخليفة الحاكم - فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات مليئة بالسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٢) .

واذا كانت الظروف التي احاطت بالسلاد والعباد في عصر الحروب الصليبية قد قرضت على الحكام من بني ايوبي قدرا من التقشف وهدم الاسراف ، فان سيطرة المماليك على الشريان

(٢٩) ابن العاصم : التاجم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣٠) المقرئ : المواظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢١٦ .

(٣١) ابن خلكان : وفيات الامين ، ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣٢) المقرئ : المواظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١ .

(٣٣) المقرئ : المواظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥ .

الرئيسي للتجارة بين الشرق والغرب أمدهم بثروة طائلة ظهر أثرها في حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت في تشكيل الحياة الاجتماعية في المدن التي عاشوا فيها . ونسجم من المصادر كثيرا عما حفلت به القصور السلطانية في عصر المماليك من آلات ورياض وأنورات وحنائير للعباء الباردة أو الساخنة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترفيعهم أنهم نظموا طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « كجمال الزاهية والآية » (٢٤) . وقد آمن سلاطين المماليك في لبس الفاخر من الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات في اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى بعض الرحالة الغربيين الذين زاروا مصر في ذلك العصر أن الرداء الذي يظلمه السلطان لا يرتديه مرة ثانية مطلقا ، وإنما توضع الملابس المخلوعة في مكان خاص حتى ينعم بها على أمرائه وخاصته . (٣٥) وبالإضافة إلى ولع المماليك بالصيد والرياضة ، فإن كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والفناء ، حتى جرت العادة زمن أبي الحاسن أن يكون لكل سلطان أو ملك جوقة في قصره (٣٦) .

وهكذا يتضح من هذه العجالة أن الطبقة الحاكمة كان لها دور نشيط في الحياة الاجتماعية التي حفلت بها المدن الإسلامية في المصور الأوسط . ولا يخفى عنا أن هذا النشاط الذي بدأ في صورة كبيرة في العواصم والمدن الكبرى امتد في صورة أو أخرى إلى المدن الأقل أهمية - كصنعاء وحلب والإسكندرية وفاس وغرناطة - حيث انتشر عدد من الأمراء وكبار الموظفين ، هؤلاء كانوا في حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء والسلاطين وكبار الأمراء في العواصم .

فإذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وأمرام ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة الإسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين . ولا يخفى عنا أن العصور الوسطى هي عصور الإيمان ، بمعنى أنها اتسمت بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الديني وأهله مكانة ممتازة في قلوب الخاصة والعامة . ولذا نجد جمعا من العلماء ورجال الدين - وهم الذين أطلق عليهم في بعض البلاد والمصادر اسم الممسين أو أهل العمامة - (٣٧) يحفظون بمكانة مرموقة في المدينة الإسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان إحساس الحكام دائما بأنهم في حاجة إلى دعامة يستندون إليها في حكمهم ويستعينون بها في إرشاد الشعب ، كغيبلا يحرسهم على استرضاء رجال الدين يحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة في النفوس . وهكذا عاش العلماء في المدينة الإسلامية ، في سعة من العيش ، معززين

(٢٤) القلقشندي : صبح الاضي ، ج ١٤ ص ٢٩٥

(٢٥) Dopp : Le Caire vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age (Bulletin de S.R.G. d' Egypte-Tome 23)

(٣٦) أبو الحاسن : التاج الزاهرة ، ج ٥ ص ١٧٨

(٣٧) ابن حجر ، الباء المنجز ج ٢ ص ٢٧٧ ب (مشغوف) ، تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٢٧ ، أبو الحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٥٥ .

مكرمين ، فسمح لهم بركوب الخيل المطهمة ، أسوة بالأمراء وكبار رجال الدولة ، وأضيفت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم عصره ، والذي انتهت إليه رياسة العلم . . (٣٨) ولعل أقوى دليل على احساس الناس بمكانة العلماء أنهم صاروا يقصدونهم لتضام حوائجهم ويتوسلون بهم للشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩)

أما الشواهد على ما ائتمن به العلماء في المدينة الإسلامية ، بقدر من البساطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من أنه «كثير التائق في مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغل بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل أصغبله على كثير من الخيل ولتعام والفرلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت في أحسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفيسة والأواني الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣)

أما المصدر الرئيسي لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، فكانت الأوقاف والأحباش التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقوات ، أو على الأشخاص أنفسهم ليتوارثون المرتبات أبنا عن أب (٤٤) . وبالإضافة إلى هذه الأوقاف ، لم تضمن الدولة في تلك العصور في منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الأرزاق المعينة ، فكانت لهم أنصبة شهرية من الخلة ويومية من اللحم والتوابل والخبز والطيخ . هذا عدا السكر والشمع والزيت والكسوة والأشعية في كل سنة ، مع زيادة تعيين الطوى والسكر في شهر رمضان . (٤٥)

وبعد ذلك تأتي طبقة ثالثة لها أهميتها في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى ، هي طبقة التجار. وهنا ينبغي ان نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا أرستقراطية المال ، واختصوا غالباً بالتعامل في السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها . . . وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والأمراء وكبار رجال الدولة ارتباطاً مباشراً . . . ، وفئة صغار التجار والباعة الذين كان اتصالهم مباشراً بعامه الشعب. وفي جميع الحالات ، فإنه يبدو من القصص

Ibrahim Salama : L'Enseignement Islamique, p. 26

(٣٨)

(٣٩) السفاوى : تلة الاحباب ، ص ٢٩

(٤٠) ابن حجر : دفع الامر ورقة ١٢٥ ب (مخطوط)

(٤١) ابن قاضي شعبة : الاطلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ ورقة ٢٩ (مخطوط)

(٤٢) القرزى : المواظ والاعتبار ج ٢ ص ١٢٢ (الطبعة الاهلية)

(٤٣) ابن قاضي شعبة : المصدر السابق (نفس الجزء والصفحة) .

(٤٤) القرزى : المواظ والاعتبار ج ٢ ص ٣٦٤ (الطبعة الاهلية) .

(٤٥) المصدر نفسه .

الشعبي المعاصر - قصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الإسلامية في يسر ورخاء .
(٤٦) وكان يحدث في تلك العصور - إذا أرادوا مدح شخص أن يصفوه بأنه من «بيت تجارة ووجاهة»
(٤٧) . كذلك يحكى من بعض تجار القاهرة في عصر سلاطين المماليك أنه بنى داراً ، صرف عليها
خمس مئة ألف دينار وزين قاعاتها وأروقتهما بالرخام المثلث وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف
(٤٨) .

ومع اتساع المدينة الإسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من
الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الوضع في تلك العصور أن
تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما
بينهم وبين الجمهور ، كما يكون يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون إليه في
كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول أى فرد جديد في حرفة من
الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الأصليين ، فانهم كانوا لا يمرنون أحداً على طرق صناعتهم إلا أن
يكون إلى ليحل محل أحدهم ، وفي هذه الحالة يقبل بشروط خاصة . (٤٩)

كذلك اكتظت المدن الإسلامية في العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة
والسقائين والمكاريين والمعدنين وأشباه المعدنين ، وهؤلاء أطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولا شك
في أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر
فساد واضطراب في المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت في مدن العراق جماعة المياريين والشطار
الذين تميزت حركاتهم بطابع ثوري ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح
يخضع لرئاسة موحدة تراهي أمورهم . (٥٠) وسرمان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على
نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدر قلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما في
مدن مصر فقد أطلق على هؤلاء المنحرفين والدهماء أسماء عديدة تصادفها في المصادر المعاصرة ، مثل
البلابية والزعر والحرافيش وغيرها . (٥١) وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش
بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجسود ودهارة » . (٥٢)

ومع ذلك فقد دأب الحكام - من خلفاء وسلاطين - في الدول الإسلامية ، في العصور
الوسطى على مذبذب اللون - بقدر ما سمحت به الظروف - إلى الفقراء المحتاجين في المدن ،

(٤٦) ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنارية .

(٤٧) السقايى : الفصول الاثني عشر ج ١ ، ص ١٤ ، ترجمة محمد بن محمد اللباسكوى .

(٤٨) ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ، ج ٤ ، ص ٣٣ (ب) (مخطوط) .

(٤٩) سيرة القلاوى : ألف ليلة وليلة ، ص ٢٢٢

(٥٠) ابن الاثير : التكميل في التاريخ - حوادث سنة ١٧٤١ هـ . ويقول نفس المؤرخ في حوادث سنة ٢٢٦ هـ : « وهلم أسر
المياريين ، وصاروا يأخذون الأموال ليلاً ونهاراً ، ولا مراع لهم ... والسلاطين عاجل من قهرهم » .

(٥١) أبو الحسن : الهجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ابن دلق : الجوهر الثمين ص ٢٨ ، ابن ايس : بدائع
الزهور ج ٢ ص ٩٣ ، السقايى : التبر المسبوق ص ١٤٦ .

(٥٢) ابن بطوطة : نسخة اللطفا ، ج ٢ ص ٨٥ (طبع بباريس)

وتوزيع الاموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة في اوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعمهم من التسول او الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تمر في مجموعها من المجتمع الاسلامي في المدينة ، فان علينا ان نذكر وجود اقلية لها اهميتها في بناء المجتمع المدني ، وتفاوتت في عددها ونوعيتها من مدينة الى اخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم او مصر من الامصار . وفي جميع الحالات فانه من الثابت ان تسامح الاسلام ساعد على اضفاء جو اجتماعي خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين اهل المدينة على اختلاف طوائفهم وملهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر او كتاب المواظ والاعتبار للمقرئ ، يسترعي نظرة ذلك العدد الكبير من الكنائس والاديرة واليهائل الخاصة باهل الكتاب في دمشق والقاهرة ، والتي سمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشرة طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة من مدى الحرية التي تمتع بها النصارى واليهود في المدن الاسلامية ، في ممارسة كافة ألوان النشاط الاقتصادي وغير الاقتصادي ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا الرقي المناصب في الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك في عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس اوحاشام ، يشرف كل منهما على ابناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائي وديني كبير عليهم ، فضلا عن انه يحظى باحترام الدولة ويخضع عليه مند تولىه منصبه . (٥٥)

ويصف ابن الاخرة - في القرن الثامن الهجري - حال اهل الدمام في المدينة الاسلامية ، فيقول ان دورهم صارت تملو على دور المسلمين ومساجدهم ، وصاروا يعمون بالنموت التي كانت للخلفاء ويكون بكتنام ، فمن نعمتهم : الرشيد وابو الحسن ، وابو الفضل ، كما « ركبوا مركوب المسلمين ولبسوا احسن ملبوسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال من وضع اهل الدمة في المغرب والاندلس (٥٧) . ثم ان المسلمين - رجالا ونساء حتى مشايخ الصوفية - اطمانوا الى اطبائ اليهود والنصارى وتركوهم يتولون علاجهم . . . (٥٨) .

وقد ادى كل ذلك الى كثير من التقارب بين عناصر السكان في المدينة الاسلامية ، مما اضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور البعض . وحسبنا ما نصادفه في

(٥٣) العيني : السيف المهدى في سيرة الملك المؤيد ص ١٩٨ ، ابن حجر : انباء الفجر ج ١ ص ٧٩٨ ، المقرئ : السالوك ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، الخلاصة ص ٢٥

(٥٤) رحلة بداسين الكليلي ص ٢٧ - ٢٨ ، ١٣٧ ، ابن خردادبة : المسالك والممالك ص ١٥٣ . السيويني : حسن المعاصرة ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧ ، ابو الفدا : المختصر : ج ٢ ص ١٢٨ ، ابن الاثير : الكامل ج ٩ ص ٨١ - ٨٢ .

(٥٥) منظر الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري (ترجمة ج . ابو ديدة) ص ٥٨ - ٥٩

(٥٦) ابن الاخرة : معالم القرية ، ص ٤٢ - ٤٣

(٥٧) الاندلسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥

(٥٨) الشمراني : ذيل لوائح الانوار ، ص ٣٦٩ ، ابن حجر : المحرر الكائن ج ٤ ص ٢٨٠

المصادر من أن المسلمين وأهل الدمة في المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهانى ، ويتهادون بالحلوى في أعياد كل طائفة . ولا هبرة هنا ببعض الفترات التي تمرض أهل الدمة فيها لنسوع من الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال من روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام للعلاقات بين المسلمين وأهل الدمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) .

هذا من البناء الاجتماعي للمدينة الإسلامية في العصور الوسطى . ولا شك في أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها في المستوى ، مع كثرة السكان واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الإسلامية ، تحفل بالنشاط والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقاتهم ووقتهم . تبالاضافة الى العمل والانتاج في ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف المتنوعة ، شهدت المدن الإسلامية ، نشاطا منقطع النظير في الحيانين الدينية والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي كانت تقام في الجوامع ، ثم في المدارس والمخاتقات وغيرها . (٦٠) كذلك ذاب الملون والمتعلمون على الانتقال من مدينة الى أخرى حيث يجتمعون بشيوخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون . (٦١) وكثيرا ما كانت المدينة تشهد حفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة إنشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى ... فيجتمع أهل العلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الاميان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح والبخود » ، ويمضي الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش في مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى . (٦٢) هذا في حين حظيت مجالس القصص والروايات بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصص والروايات في الاسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يثرون مواضعهم - التي رغم ما احتوته أحيانا من مبالغات وانحرافات - فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسي والفكري - على المستويين العام والخاص ، في المدينة الإسلامية (٦٣) .

والحق أن الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، اتسمت بتعدد وسائل التسلية والترفيه عن النفس . ومن هذه الوسائل الخروج الى المنتزهات والحدائق ، مثل القوطة بالنسبة

(٥٩) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٢ ص ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، السكافى : التبر للسبوك ص ٢٥ ، الميحي : هذه الجبان جوانك سنة ٦٦٩ هـ (مطبوع)

(٦٠) ابن الحاج : المدخل ، ج ١ ص ٨٥ ، ابن حجر : القدر القليلة ج ٢ ص ٤٧٥

(٦١) المشافى : ذيل تذكرة الخلفاء ، ص ٢٤ ، القيدوسى : التذرة السالبي ص ١٦ - ١٧

(٦٢) السكافى : التبر للسبوك ص ٢١٦ ، الدليل على رفيع الامر ص ٨٢ - ٨٤ ، القيرفى : السلوك ج ٤ ص ٨٥٥ - ٨٦٠

(٦٣) القيرفى : الوفاء ج ٢ ص ٢٥٢ (خيمة بولاق) ، السيوطي : التذكرة والنظر

لدمشق ، ولساطى النيل والبرك بالنسبة للقاهرة . (٦٤) وقد اشار ابن عساكر الدمشقى الى « منترهات دمشق » ، كما اشار ابن دقماق الى ان جزيرة الروضة غدت « فرجا ومنتزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الاخيرة بانها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) . وفى مثل هذه المنترهات اعتاد ان يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة أو حجاب ، ويتمهم عدد كبير من الباعة . (٦٧)

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الاسلامية الفناء والموسيقى ، اذ لم يقتصر امرهما على المجالس التي كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام - كما سبق ان اشرنا - وإنما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم . وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع الغاني » (٦٨) . وحكى عن أحد الفقهاء انه سمع بمغنية شهيرة تغنى فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه سبب غيابه قال له عند موده « امرها عندى خفيف » (٦٩) لذلك لم يقتصر الامر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التي ترددت فى المصادر المعاصرة ، وإنما نستطيع ان ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والحكومين سواء . (٧٠) وقد وصفت إحدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بانها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة (٧١) ، بل ان مؤرخا شهيرا مثل ابن الاثير يحرص على ان يذكر فى ختام كل سنة من حواريه مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على الصعيد الاسلامى بأكمله . اذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وللثمان للهجرة ينتقى أربعة من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مائمه « فيها - فى ذى القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدمه الحمدونية ، من اثنتين وتسعين سنة (٧٢) . اما الآلات الموسيقية التي استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها الطبول والزمور والكمجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات والرقق والنقارات » (٧٣)

(٦٤) وقد اشتهرت من هذه البركة بركة الجبس وبركة الرطى وفيهما - انظر القزوينى : الواعظ ج ٢ ص ٢٤٧ وما بهما (النظمه الاطمية)

(٦٥) ابن دقماق : الانتصار ج ٤ ص ١١٠

(٦٦) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠

(٦٧) ابن ابيى : بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ

(٦٨) ابو الحسن : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ١٣٦

(٦٩) الادفونى : الطالع السعيد ، ص ٢٢٦

(٧٠) انظر كتاب الامالى لآبى الفرج الاسفهانى ج ١ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ . وكذلك ابو حيان التوحيدي : الانتاع والمؤانسة ج ٢ ص ١٨٢

(٧١) المسعودى : القصور اللامع ج ١٢ ص ٢٢ ، ترجمة خديجة الرحمانية

(٧٢) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٢٤٢ هـ

(٧٣) سيرة اقطان بيبوس ج ٤٩ ص ٨ .

ومن وسائل التسلية التي شاعت في كثير من مدن العالم الإسلامي - وخاصة مصر - في أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل . وفيه كانت تعرض تمثيلات في شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق القوي ، وتوضع خلف ستار قبيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث يتمكن ظلها على الستارة ليرأها الناظر من الوجهة الأخرى . بتلك العرائس بقو ومفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضا في يده حسب الحوار الدائر في القصة .

ويبدو أن خيال الظل غدا في وقت من الأوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الأيوبي شغوقا - وقت فراغه وراحته بحضور تمثيلات خيال الظل ومعه وزيره القاضي الفاضل . (٧٤) وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانسوة القوي - خروجهم إلى المنتزهات ومعهم خيال الظل وجوق المماليك لتسليةهم . (٧٥) وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - في القاهرة - حيث أحضروا له خيال الظل « فأنشراح السلطان سليم لذلك ، وأتم على المخاليل بثمانين دينارا ، وخلع عليه قفطانا ملوحيا ، وقال له : إذا سافرنا إلى اسطنبول أمض معنا ، حتى يتفرج أبني على ذلك !! » (٧٦)

كذلك تلهي الناس في المدن الإسلامية ، أحيانا بعده ألعاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالدبوك ، فتراهن الشخص على هذا الطير أو ذلك الكباش أو الدبك ، فإذا فاز كسب الرهان (٧٧) . ويدخل في هذا النوع من الألعاب أيضا المعالجة - أي رفع الأثقال - ، والمناقفة - من النقافة وهو الخصام والجلاد والطمان بالرمح - ، والملاكمة والشابكة . . . وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان . (٧٨) هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التي تسلي بها الناس في المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقرودة . (٧٩)

واعتادت المدن الإسلامية أن تشهد كثيرا من الاحتفالات والأعياد ، منها الدينية التي يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية أو شبه القومية التي يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها المالكية . ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، والاحتفال بأعياد شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بميلى الفطر والأضحية ، وخروج موكب الحج . (٨٠) وفي هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون تزيينات ويكثرون من الأضواء ، ويملأون الولائم ،

Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - p.p. 31-34

(٧٤)

(٧٥) ابن أبي ياس : يدافع الزهري ج ٢ ص ٢٤٧

(٧٦) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٥

(٧٧) القرطبي : السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ، أبو الحسن : التنجيم ج ٥ ص ٤١

(٧٨) القرطبي : لأطراف والاختيار ج ٢ ص ٥٥ (بولاق) ، السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤

(٧٩) سيرة الناصر بيبرس ، ج ٩ ص ٤١

(٨٠) الكاوري : الأحكام السلطانية ، ص ١٠٢ - ١٠٥

ويتصدقون بأنواع الصدقات . اما الخلفاء والسلطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون في التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين . هذا في حين يستعد الجميع للاعياد باللباس الجديدة ، واعداد الكعك والحلوى . وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى المتزهات . (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالموكب الحافلة التى شهدتها المدن الاسلامية - مثل مواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان يخرج الخليفة او السلطان في حفل كبير في ابهى صورة ، وسط تهليل الناس وزفردة النساء ودماء الرجال . (٨٢)

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا محليا في مدينة دون اخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم وحواسم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد او سلطان ، او ابلاله من مرض ، او عودته ظافرا من حرب ... وفي هذه الحالات كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتمد الاسمطة في قصر الحاكم ، وتضاء الدكاكين والحوائث بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المفاني تدق بالدفوف ، فيختلط صوتها بقراريذ النساء ودماء الرجال... (٨٣) وقد شهد الرحالة الغربي ابن بطوطة افراح اهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر محمد سلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق في تزيين اسواقهم ، وكيف أنهم علقوا بهوائيتهم الحلل والحلى ولهايب الحرير «وبقوا على ذلك أياما» . (٨٤)

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النوروز او الربيع ، وخاصة في بغداد على عصر الباسيين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية الواضحة في ذلك العصر (٨٥) . اما في مصر ، فان الاصل في عيد النوروز انه عيد من اعياد النصارى ، ويتكون في اول شهر توت ، اى رأس السنة القبطية . ولكنه غدا في اواخر العصور الوسطى - وخاصة في عصر سلاطين المماليك - عيدا عاما يشترك في احيائه المسلمون والمسيحيون سوا ، فيصنعون الحلوى ، ويتبادلون في شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات وامكن النزعة ، يلعبون ويلهون ، في حين تمتلئ الاسواق من البيع والشراء . (٨٦)

وقمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا في القاهرة ومصر ، وهى الاحتفال بوفاء النيل . فاذا اعلن ان ارتفاع ماء النيل بلغ ستة عشر ذراعا ، اهرب الناس من فرحتهم باعمال الشموع والقناديل ، واستنجدوا المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج في موكب كبير يخرج

(٨١) السمعوني : مروج الذهب ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٣

(٨٢) القلائدى : صحيح الاضي ج ٤ ص ٧ - ٨ ، النويرى : الايام بالاعلام ج ٢ ص ٢٤٢ ، اللوردى : الاحكام السلطانية ص ١٠٢ .

(٨٣) أبو الحسن : حوائك البحور في مدى الايام والشموع ، ج ٢ ص ٤٩٦

(٨٤) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٧٠ .

(٨٥) البيرونى : الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ (طبعة ليدج ١٨٧٨) .

(٨٦) ابن الحاج : المدخل ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ، ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ .

فيه السultan إلى مقياس الروضة ، حيث يعد مساط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة .
(٨٧)

وكان من الطبيعي أن تحتل الحياة المنزلية والعائلية مكانا هاما من أركان الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية . وفي ظل الإسلام وتعاليمه ومثله وروحه ، وجد قدر كبير من التشابه في الحياة العائلية والمنزلية بين شتى المدن الإسلامية . وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها - في مدن المشرق والمغرب جميعا - عدم تمكين أى فرد بالخارج من رؤية ما بداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لاهل المنزل عن طريق الأحواش الداخلية .

اما من الحياة العائلية فإن الطابع العام للأسرة الإسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وابنته أو احترام الزوجة لزوجها والأبناء لوالدهم . واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره في عمله خارج المنزل ، حتى إذا ما كان غروب الشمس ، عاد إلى منزله «حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته» (٨٨) اما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت إلى الأسواق لاستحضار مطالب لأسرة ، حتى إذا ما اقترب موعد زواجها ، ارتدت الثياب الرقيقة المدهية أو المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر أمام زوجها في صورة فائقة . وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصيح النساء باستكمال زينتهن داخل المنزل ، وذلك بتسريح الرأس وتزيين الشعر ، والتطيب بالنساء باستكمال زينتهن داخل المنزل ، وذلك كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء منابهن بالزينة عند الخروج من المنزل ، وأعمال أنفسهن داخلها أمام الأزواج . (٩٠)

وهنى الإباء والأمهات بتربية أبنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فإذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والربيات حتى يشب ، وهناك يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الأطفال . وتتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالدين في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الأمهات أن يلجأن إلى مؤدب الأطفال لشكوى أبنائهن إذا أخلوا بالآداب في المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيحفظون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن يحتاجوا إلى معلم . (٩٢)

(٨٧) الفيلسوف : صبح الاسفي ج ٤ ص ٤٧ ، ابن دقماق : التتبع ج ٤ ص ١١٥

(٨٨) سيرة الفاضل بيجرس ص ٦٢ .

(٨٩) السيوطي : الإيضاح في علم النكاح ص ٦ - ٥ .

(٩٠) ابن الحاج : المجلد ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٩١) ابن حجر : الدرر الكامنة ج ٢ ص ١٨٢ (ترجمة ابن أبي التوح) ، أبو الحسن : التتبع ج ٥ ص ٨ ، السقاوي : التتبع المسبوك ص ١٥٨ ، سيرة الفاضل بيجرس ج ٢ ص ٥٢ .

(٩٢) ألف ليلة وليلة - قصة قهر الزمان ، ج ٤ ص ٢٢٨ .

Schafer : Le Voyage d'Outremer de Jean Thenand, p. 46.

(٩٢)

التتبع السكتري : الكتاب بالاعلام ج ٢ ص ٢١٧ .

وثمة ظاهرة ملاحظة في المدن الإسلامية، هي أن الغالبية العظمى من أهلها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم، إلا في حالات الضرورة. وكان الوضع السائد هو شراء الاطعمة المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات. أما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها العاصرون، منها التسمية، في أول الأكل، والحمد والشكر في آخره، ومنها الابتعاد عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغ، وعدم الكلام حين الأكل. (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية، في المدن الإسلامية، بظاهرة لانجد لها شبيها في المجتمع الأوربي في العصور الوسطى، هي كثرة الولائم المنزلية. فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والأحباب، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتهاج من بناء دار جديدة، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج. (٩٤)

ووضعت لهذه الأدب المنزلية آداب وقواعد، منها أنه يجب على صاحب البيت أن يبدأ بالأكل إنسانا للضيوف ويعرم عليهم، ولا يعمن في الأكل حتى إذا شبع الضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانسراح. كذلك يجب عليه أن يقدم لهم - قبل الأكل وبعده - ما يفضلون به أيديهم، ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه، على أن يبدأ بالفسجل أفضلهم، ويكون صاحب الدار آخر من يفضل يديه. (٩٤)

ومن الخصائص البارزة التي اتصفت بها الحياة المنزلية في المدن الإسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية، والتفاخر في أحيائها. وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج. وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الحكام - من خلفاء وسلطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بلخ وإسراف. أما على المستوى الشعبي فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير في إتمام مهمة الخطوبة، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور.... وغير ذلك من لوازم النساء. وبذلك يتاح لها دخول البيوت والإطلاع على أسرار الحريم، فتستطيع أن تأتي للعريس بالمعروس التي تتفق مع رغباته وميوله (٩٥). والغالب أن الفتاة لم يكن لها أي رأي في اختيار شريك حياتها، بل ظل الرأي الأول والآخر لوالدها، وربما شاركتة في ذلك الأم. (٩٦)

لماذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران، فتكتب خطبة صدق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧). وربما فضل كثيرون عقد الانكحة في المساجد طلبا للبركة، فيجتمعون ومعهم المباخر المفضضة التي يحرقون فيها البخور، وبعد كتابة العقد ينصرفون في حفل كبير (٩٨).

(٩٣) ابن حجر: الدرر الكامنة ج ٢ ص ٤٤٤ (ترجمة عثمان بن علي بن عمر)، التوتري: الألام بالإلام ج ٢ ص ٢١٦

(٩٤) ابن الحاج: المدخل ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢١.

(٩٥) ابن دنايل الموصل: طيف الطيال، ص ٣٩ - ٤٠.

(٩٦) المسقوي: القبر المسبوك ص ٣٩١.

(٩٧) القلشندي: صبح الآماني ج ١ ص ٢٠٠.

(٩٨) ابن الحاج: المدخل ج ٢ ص ٢٦٤.

وبعد ذلك تأتي الخطوة الثالثة بمسد عقد القران ، وهي اعداد الشوار وتقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة اصحاب العرس ومدى ثرائهم ، ففي الافراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز احياناً قوافل الدواب والجمال ومئات الحمالين . وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي عند زواج ابنته هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما انفقه المأمون على زواجه من يوران بنت الحسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه خمارويه حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذي قيل فيه انه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا في وقته ... » (١٠٠) . أما اذا كان اصحاب الفرح من عامة الناس ، فانه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف . (١٠١) .

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس ، وهما في الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام في بيت العروس والاخرى للرجال تقام في بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمنتان في بيت واحد . وبعد الطعام يأتي في المساء - يخرج العريس قاصداً بيت العروس في موكب كبير يحف به الاهل والاصدقاء (١٠٢) ، ويوصل العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه حدة جوف من المغانى ، فيختلط فيه الضيف بضرب الدفوف وزغاريد النساء . وكثيراً ما تباهي المصون والمدحوات بالمبالغة في تقديم النقود الى المغانى ، فضلاً عن الهدايا من الشمع والخراف والسكر والتحف الفاخرة الى اصحاب العرس (١٠٣) .

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فاذا وضعت أم مولودها قبلت عليها النساء يزفدن ويرفغن واصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، في حين تدوي المزامير والايواق على ابواب المنزل « لتعلم ماني وسعها من الهرج والشهرة » (١٠٤) . ويتضافم الفرح اذا كان المولود ذكراً ، ففي هذه الحالة يتعين على والده ان يقيم « وليمة ذكر » (١٠٥) ، يدمو اليها الاهل والاصدقاء ، ويفرط في عمل اللوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف لام المولود في هذه الحالة . وتستمر هذه الافراح عادة سبعة ايام لا تنقطع طوالها وفود المهنئين والمهنئات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها اللهو واللعب والرقص . (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة - وهي ليلة السبع - يتسام

(٩٩) الشاهشي: الديارات ويلة ١٧ (مطبوعة دار الكتب المصرية) ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ١ ص ٩٤ ، السمودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٣٤ .

(١٠٠) ابن دعلج : الانتصار بواسطة طه الاصغر ج ١ ص ٦٧ .

(١٠١) ابو الحسن : التجروس ج ٥ ص ٤٧٩ ، القزويني : الوافي ج ٢ ص ١٠٥ .

(١٠٢) ابو الحسن : حوادث الدهور ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٠٣) البهني : عقد الجمال - حوادث سنة ٧٣٣ هـ (مطبوع)

(١٠٤) تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ١٥٠

(١٠٥) ابن حجر : اتباع الفجر ج ١ ص ٥٦٠

(١٠٦) السخاوي : التبر المسبوح ص ٧ ، القزويني : السلوك ج ٢ ص ٢٢٢

احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار في موكب كبير تحيط بها السموع من كل جانب ، والقابلة امامها تحمل المولود ، وامام القابلة امرأة اخرى معها طبق به شواء من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره بيننا ويسارا . هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان . (١٠٧) ولم يخالف اهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب في الاحتفال بهذه المناسبات . ويتحدث السخاوي عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فانام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (اي الصوفية) وغيرهم ممن « توسم فيهم الخير » . (١٠٨) .

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الاهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقود لاهل الطفل « في الطشت الذي يظهر فيه الولد » . فالذا كان الختان خاصا باحد ابناء الحاكم ، نادي النادي بذلك في الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء ابنه ليختن مجانا بمد ابن الحاكم ، وبذلك تمت الافراح المدنية . (١٠٩)

اما في موسم الحج ، فان المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للالواح ، فقبل خروج الحاج تقام الافراح في منازل الحجاج ، ويمد مودسه تقام الليالي الملاح ويضرب الطبول وتنفخ الابواق على بابه (١١٠) .

اما من نصيب المرأة في الحياة العامة في المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يستدعي الانتباه . ذلك انه رغم القيود الاجتماعية التي فرضتها التقاليد على المرأة ، فانها اسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم النساء الذي يحتويه تواريخ المدن الاسلامية في العراق والشام ومصر وغيرها . هذا فضلا عما في كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء شهيرات اسهمن في مختلف ألوان النشاط السياسي والفكري والديني والاجتماعي ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا وحده أفراد جزءا كاملا في كتابه « الضوء الالامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللاتي توفين في القرن التاسع الهجري .

وهناك ادلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء وسلطين وامراء - في شئون الحكم والمشاركة في توجيه سياسة الدولة . وحسبنا ان تشير على سبيل المثال لا الحصر - الى عائشة ام المؤمنين ، وعكرشة بنت الاطرش ، وام البنين زوجة الخليفة الاموي الوليد بن عبد الملك ، والخيزران زوج الخليفة المهدي وام الهادي والرشد ، والسيدة زبيدة زوجة الرشيد وام الامين ، وقبيصة زوجة التوكل وام المعتز ، والسيدة ام الخليفة القنذر ، والسيدة صبيح ام هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر في الاندلس ، وست الملكة اخت الخليفة العزيز

(١٠٧) ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١

(١٠٨) السخاوي : التبر المسبوقه ص ٢٤٩

(١٠٩) ابن دلقاق : الجواهر الثمين ، ص ١١٧

(١١٠) ابن الحاج : المدخل ج ٤ ص ٢١٦

الفاطمي ، وشجرة لدر أولى سلاطين المالكي في مصر . (١١١) ويرى القريري كيف تطفرف بعض الولاة في القاهرة سنة ٧٣٧ هـ في مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الامراء ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتي اذا ما قامت ست حدق زوج السلطان الناصر محمد في رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب لها السلطان (١١٢) وعندما ادرك الناس سلطة نساء اهل الدولة ونفوذهن ، صاروا يوسطوهن لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوي عن العلم البلقيني انه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لؤيد اختصاصها بخوند العظمى » . (١١٣)

ولم يقتصر نصيب الراقية للمدينة الإسلامية على التدخل في بعض شئون الدولة ، وانما شاركت ايضا مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ اسماء كثيرات ممن اشتغلن بالتحق وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نظم الشعر (١١٤) . اما من اشتغلن بالفقه والحديث لم نعدهن لا بعضى . ودابت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الإسلامية شأن فقهاء ذلك العصر . للسمع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجا في الاعتراف بانهم سمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وان بعضهن اجزن لهم . فالعالم بن عساكر في دمشق يروى انه سمع من ملكة بنت داود ، وانها اجازت له جميع حديثها ، وابن حجر في القاهرة يذكر انه حصل على اجازتين الاولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت القماد الصالحية . (١١٦) كذلك اقبلت النسائي المدن الإسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجموع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتعليم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من ان فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة بنت العجم - « كانت تعظ النساء في بعض المساجد » . (١١٨)

(١١١) مسكويه : عجائب الامم ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، السيوطي : تاريخ الطلاب ج ٢ ص ٢٥٢ ، الصولسي : اخبار الراعي الله والثاني لله ص ٥ - ٦ ، ٢٦ ، يعقوب بن سميذ : صلة تاريخ الطبري ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، القزويني : نفع الطبيب ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(١١٢) القزويني : السلوك ج ٢ ص ١٢

(١١٣) السخاوي : الفوائد الامة ج ١٢ ص ٢٥ (ترجمة خديجة ابنة امير حاج) .

(١١٤) ابن حجر : اللند الكعنة ج ٤ ص ٣٩٥ ، السخاوي : الفوائد الامة ج ١٢ ص ٩ (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل) ، المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢١٦ .

(١١٥) ابن عساكر : تاريخ دمشق (ترجمة فاطمة بنت سعد الخير) ، التميمي : عقد الجمال سنة ٧١٦ هـ ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ج ٢ ص ٢٠٧ .

(١١٦) ابن عساكر : ترجمة ملكة بنت داود ، ابن حجر : انباء المر ج ١ ص ٥٥٥

(١١٧) ابن حجر : اللند الكعنة ج ١ ص ٣٦٠ (ترجمة اسماء بنت الطاهر) ، ج ٢ ص ٢١٢ (ترجمة خديجة بنت الهمد) ، ترجمة هاشمة بنت ابراهيم) ، ج ٢ ص ٣٦٦ (ترجمة فاطمة بنت عباس) .

(١١٨) ابن عساكر : تاريخ دمشق ، ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر .

وعندما اشتد تيار التصوف في أواخر المصور الوسطى ، سلكت بعض النساء في القاهرة وغيرها من المدن الإسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، وأطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الروايا والرباطات التي خصصت لهن تحت رئاسة شيختين (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات في عصره رفع أصواتهن بالذكر . (١٢٠)

أما من نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - في القرن الثامن الهجري - أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الأسواق « بل الغالب أن المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج إليه في لباسه لنفسه » (١٢١) ، فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن إلى الحمامات العامة حيث يأنسن بعض . وكثيرا ما خرجت النساء إلى أماكن النزهة مثل غوطة دمشق أو شاطئ النيل - وغيرها من أماكن النزهة والفرجة . (١٢٢)

ومع الثراء وازدياد النشاط وتمتد الحياة في المدن الإسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب والحقى . وقد افترع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء في المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفي هذه الحالات كان يطوف النادون في الطرقات والشوارع محللين النساء من الاسراف في لبس الملابس المبالغ فيها . سواء في الكيف أو في الثمن . (١٢٣) فإذا وجدت امرأة في شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على أنه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج أحيانا عن المألوف والمبالغة في اللباس ، لأن المدينة الإسلامية ، في تلك المصور هرفت المستحدثات - أو ما نسميه نحن اليوم الموضات - فأولمت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التي تملوها . وقد شهد القريري أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره في اللبس إنما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء . ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب القريري على عوام النساء

(١١٩) القريري : السالك ج ٢ ص ٢٩٩ ، أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦١ ، السطوى : التبر السبوك ص ٣٤٤ ، ابن مسك : ترجمة ملكة بنت داود الصوفية .

(١٢٠) ابن الحاج : الدخل ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ .

(١٢١) المرجع السابق - نفس الجزء ص ٥٥

(١٢٢) نفس المرجع والجزء ص ١٧ - ٢٢

(١٢٣) تاريخ ابن الفرات سنة ٧٩٣ هـ ، الفيني : عقد الجمان سنة ٧٩٣ هـ ، أبو الحسن : النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٥٤٠ .

(١٢٤) ابن أبيس : بدائع الزهور ج ٢ ص ١٢٢ .

انهم تشبهون في اللبس بنساء الملوك والاميان (١٢٥) . وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقرئى كيف أن نساء السلاطين استعدين ثيابا طويلة ، تسحب اذيالها على الأرض ، ولها اكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الإسلامية انها لم تظل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وانما تطورت بتطور (الموضة) . ففي القرن الثامن الهجرى اخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التي احدثنها في ثيابهن من جعلها خيفة وقصيرة » (١٢٧) هذا في حين نجد المقرئى في القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره افراطهن في طول الثياب واسماها . (١٢٨)

وإذا كانت المدن الإسلامية في مرحلة ازدهارها قد اصبحت بكثرة سكانها وتمدد طوائفهم ، واتساع ألوان النشاط البشرى فيها ، فان هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة في أى زمان ومكان أن تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب - أن تعيش في ظل جو ثابت من الاستقرار والثبات . ولذا لم تطل الحياة في المدن الإسلامية من الاضطرابات وقلقل حركتها عوامل سياسية أو اقتصادية . هذا فضلا عن الانشقاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذممة حيناً ، أو بين اتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامى داخل المدن وخارجها - كان يعيش في ظل مثل الإسلام وتقاليد وادابه ، فان هناك فارقا بين ما ينبغي أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . ولعلنا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون اخذت تطرق الى المجتمع الإسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت في المدن الإسلامية بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جوامعها من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاسد الاجتماعية . وفي بعض الحالات كان الصالحون من الحكام يتعقبون هذه الشرور ، ويعملون جاهدين على استئصالها . وفي حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاد ، ومنهم ومن قصورهم تنتشر الرذائل في المجتمع فابن ماسك يقول من طفتكين في دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر ببهرس حاول أن يعد من البغاء في القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى نأن بعض المؤرخين المعاصرين مثلما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التي فشت في عصرهم ، فانهم يعيرون من ذلك بقولهم « وفشى في أهل الدولة ... » (١٣٠)

(١٢٥) المقرئى : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ .

(١٢٦) المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ .

(١٢٧) ابن الحاج : المخل ج ١ ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

(١٢٨) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٨٨٢ .

(١٢٩) تاريخ ابن الخرات ، ج ١٢ ص ٤٢ ، السيوطي : حسن للحاضرة ج ٢ ص ٢٠٩ .

(١٣٠) المقرئى : الوصف والاعتبار ، ج ٢ ص ١٦٩ (الطبعة الاطرية)

وهكذا ، فإننا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الإسلامية ، علينا ألا ننسى - من باب الأمانة التاريخية - أن هناك أسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن إغفالها ، مما تطرق إلى الحياة في تلك المدن - وخاصة في أواخر المصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعدده مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وحرب الخمر والرشوة وطماعى المخدرات - الأمر الذى حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على أحياء شعائر الدين (١٣١) .

فإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردى - وجدنا جانباً خطيراً من النشاط الاجتماعى يتركز في المؤسسات الصديدة التي ذخرت بها المدن الإسلامية . ذلك أنه كان يرعى دائماً عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك أن أحمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجرى ، فإنه « عمرها عمارة حسنة » ، وتفرقت فيها السكك والأزقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والأفران والحوانيت والشوارع ... » (١٣٢) . ولا شك في أن بغداد - وهي عاصمة الخلافة - فاقت غيرها من كثرة المرافق، حتى غدت « جميع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها أرباب الغايات في كل فن ، وآحاد الدهر في كل نوع » (١٣٣) ، وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام عن مدينة سمرقند بالشرق قال « وفيها ما في المدن العظام من المحال والحمامات والغانات والمسكن » (١٣٤) ، أما في الأندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون ، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام مظلة الأمويين ، ومنافسا لبغداد أيام مظلة الخلافة العباسية فآثروا من تجهيلها وإقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في قرطبة : (١٣٥)

دع هناك حضرة بغداد وبهجتها
فما على الأرض قط مثل قرطبة
ولا لعظم بلاد الفرس والصين
وما مشى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال من القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها حتى أخذت في نمو مطرده واكتظت بالمنشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية - من جوامع وحمامات وفنادق

(١٣١) الذهبي : تاريخ الإسلام ج ٣١ ص ٦ - ٧ ، الكتبي : فيون التاريخ ج ٥٥٥ ص ٣٢١ القرطبي : السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ ، ٧٤٥ ، ابن قاضي شعبة : الإطلاق ج ٢ ص ٩٦ والقر للباحث أيضا كتاب المجتمع العربى في عصر سلاطين المماليك .

(١٣٢) سيرة ابن طولون ص ٥٤ - ٥٤ ، ابن قزوينى : المنتجم ج ٣ ص ١٤ - ١٥

(١٣٣) الطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ (طبعة القاهرة ١٩٣١) . بالقول : مجمع البلدان - مادة بغداد .

(١٣٤) ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ٥٦ (طبع بيروت)

(١٣٥) القرى : تلخ الطيب ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ (طبع بيروت ١٨٦٢)

ووكالات وأسبله وبیمارستانات ، حتى وصفها الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد المتناهية في كثرة العمارات المتناهية في الحصن والنفاسة ... » (١٣٦)

ونلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصور الوسطى أن منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والأسبله وبیمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وادی رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة - كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الإيتام وغيرها . ويرى الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف التقرب إلى الله تعالى بفعل الخير ، سواء بالمعونة باليتيم والضعيف أو بالسافر والتاجر أو بطالب العلم والمريض ...

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استطاعت البقاء والاستمرار طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها . ذلك أنه من الملاحظ في كثير من حلقات التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها وعدم توافر الإمكانيات المادية التي تمكنهم من الاستمرار في أداء الرسالة ، مما يضطرها إلى طلب مساعدة الخیرین بین حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل . أما ظل الحضارة العربية الإسلامية ، فإنه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الأوقاف الذي ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة .

ذلك أن مؤسس المنشأة - حاكما كان أو فريا من الخیرین - كان يوقف على منشأته غالبا وقلبا يدبر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها ، دون حاجة إلى طلب المعونة بين حين وآخر ، أو دون التهديد بالانقراض والتوقف ولم تقتصر هذه الأوقاف على الأراضي الزراعية ، وإنما شملت الدور والقصور والأسواق والحوائط والحمامات والأفران ومصانع الصابون ومعامل ترقيد الفروج ... وغيرها مما يمكن أن يدبر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة .

والمعروف أن الأوقاف بمعناها الدقيق شرعت في الإسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » . ومن هذا المنطلق فإنها نهضت برسالة ضخمة في رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والأمور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعي - وإنما تركت هذه الأمور كلها لإحكام الشريعة الإسلامية ، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين في فعل الخير وعمل الحسنة وتقديم الصدقات من جهة أخرى . ومن هنا برزت أهمية الوقف في توفير الرعاية الاجتماعية في المدن الإسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة .

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التي حققت بها المدن الإسلامية تلك الخاصة برعاية الأيتام . ذلك أن الدين الإسلامي عني عناية خاصة ، بأمر اليتيم ، فأمر بمدم قبره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته . وقد جاء في ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب بالإيتام يوم الجمعة إلى منزله ويدهن رؤوسهم . وهكذا حتى انتشر نظام الوقف لدى الدولة الإسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الأوقاف على الأيتام وتعليمهم وكسوتهم . (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الأوقاف التي ترجع إلى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة ، من أن « يكس كل من الأيتام المذكورين في فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا في رجليه ، وفي الشتاء مثل ذلك . ويؤدد في الشتاء جبة مشوية بالقطن ... »

وتجلت العناية بالإيتام في المدن الإسلامية ، بإنشاء مكاتب لتعليمهم ورعايتهم (١٣٨) . ذلك أنه إذا كانت عملية التعليم في صدر الإسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فإن تعليم الصغار والصبان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستحسنه الفقهاء . وقد جاء في كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الأطفال في المسجد ، لأن النبي (ص) أمر بتزيره المساجد من الصبيان والمجانين ، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتحرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوائث في الدروب وأطراف الأسواق ... » كذلك روى أن الإمام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، في المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة (١٣٩)

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم في البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فإن المشكلة تمثلت في تعليم فقراء الأطفال والأيتام . ومن أجل هذا الفرض تسابق الخيرون في إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الأوقاف الكبيرة . ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة إنشاء المكاتب لتعليم الصغار والأيتام والعناية بهم - كانت أكثر انتشارا في المشرق منها في المغرب الإسلامي ، لأنها استمرت انظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - في القرن السادس الهجري اعتبرها « من أقرب ما يحدث به من مفاخر في هذه البلاد ... » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبره حسن عنايته بأمور المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضر (مكاتب) الزهاد معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة ، ويجري عليهم الجارية الكافية لهم « كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد في دمشق محاضرة كبيرة للإيتام لها وقف كبير يأخذ منها المعلم لهم ما يقوم به ، وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم ويكسوتهم ... » (١٤٠)

(١٣٧) ابن عسلى يردى : التجوم الزاهرة ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ . التوسرى : نهاية العرب ج ٢٩ ص ٢٠ . (مخطوط) .

(١٣٨) القزوينى : الأوقاف والاعتجار ج ٢ ص ١٦٢ (الطبعة الاعلى) .

(١٣٩) انظر كتاب معالم القرية في طب الحسبة لابن الأضوء ، وكذلك كتاب نهاية الرببة في طلب الحسبة للشيزى .

(١٤٠) انظر رحلة ابن جبير .

وفي أواخر العصور الوسطى انتشرت في الوطن الإسلامي ظاهرة إنشاء مكاتب للصبيان من الأيتام والفقراء ، فاقم في عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، واهتم منشؤها بحبس الأوقاف عليها للعناية بأمر الإيتام وتعليمهم وتوزيع الفداء والكساء عليهم . (١٤١) من ذلك مكتب السبيل الذي أنشاه السلطان الظاهر بيبرس في القاهرة بجوار مدرسته - وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز في كل يوم ، والكسوة في فصلي الشتاء والصيف . كذلك أنشأ السلطان قلاوون مكتبا لتعليم الإيتام ، ورب لكل طفل بالمكتب جارية في كل يوم ، وحامية (١٤٢) في كل شهر ، وكسوة في الشتاء وأخرى في الصيف . (١٤٣) هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء - فضلا عن معلوم شهري للإيتام - وإنما تعدى ذلك إلى توفير أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق ...

ومن المؤسسات الاجتماعية التي عرفت في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعلمين . ذلك أن المدن الإسلامية - شأنها شأن المدن الكبيرة في كل زمان ومكان - انتظت بأعداد كبيرة من المعلمين وأشباه المعلمين - كما سبق أن أشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقاديين ، وخاصة في أوقات الفلاء والأزمات الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعلمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أربب من التمتع على المساكين . (١٤٤) أما السلطان المؤيد شيخ فداب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم . وفي أثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثرأ من توزيع الأموال في سقاه على المساكين والمعلمين ، كما يأمرون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الأفنياء والأمراء ، بحيث يلتزم كل منهم بإطعام عدد معين . (١٤٥)

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعلمين في حياتهم ، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . وانضحت هذه الظاهرة في أوقات انتشار الأوبئة والطوامين ، عندما يتساقط الناس بالمشرات في الطرقات ، وعندئذ تصبح « الأموات على الأرض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير القريري . ولهذا السبب اهتم الخيرون من الحكام والأمراء بإنشاء مؤسسات تنهض بتفصيل الأموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت

(١٤١) القريري : الواظف والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٢ (الطبعة الإلهية)

(١٤٢) الجعفكية هي الراتب الربوف لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك - النفر : (Dozy : Supp. Dict. Arabe)

(١٤٣) التويري : نهاية الأدب ، ج ٢٩ ص ٢٠ (مطبوع) .

(١٤٤) ابن تولى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ١٠٨ .

(١٤٥) القريري : الحالة الأمة بكشف الغمة ص ٢٥ ، ابن حبيب : درة الإسلام في دولة الأتراك ج ١ ص ٢٢

عليها الاوقاف الكافية . ومن اشهر هذه الاوقاف « وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيجرس يرسم تفصيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » . (١٤٦)

وقد اطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتفصيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مفاسل الموتى » و « مصليات الاموات » . ومن الواضح انها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المفاسل ليتمسكوا فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنائز فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالباً للصلاة على الاموات عند تشييع الجنائز . وتتكون المفاسل عادة من معارة كبيرة تضم مفسلاً للموتى ينقسم قسمين احدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلاً عن حواصل او مخازن لحفظ محتويات المفسل والادوات المستخدمة فى تجهيز الموتى . اما الصلاة الملحقة بالمفسل فكان بهاميشة بها فسقية للمياه ، فضلاً عن حوض لسقى دواب الشيعين . (١٤٧)

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المفاسل والمصليات ، على قول مبدئياً بـ « بن خليل فى الروض الباسم » . ووجرت العادة ان تقام هذه المفاسل والمصليات فى اطراف المدينة او خارج ابوابها لتكون على مقربة من القرائن التى تقوم خارج اسوار المدينة . ولذا نقرأ من احد هذه المفاسل على باب النصر وآخر خارج باب زويلة ، من ابواب مدينة القاهرة . على انه يبدو ان اشهر هذه المفاسل كان الذى اقامه الامير يشين بن مهدي قرب مدرسة السلطان حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ (١٤٦٩ م) ، وقد اشار اليه كل من السخاوى وابن عثرى بردى وابن اياس .

ولم يكن التماسى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وإنما حظى المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى المصور الوسطى . والمعروف من الاسلام انه نادى بالتخفيف من المريض ورعايته ، كما حث على الاشتغال بالطب واجادته ، حتى انه روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال « العلم علمان ، علم الايمان وعلم الابدان » . (١٤٨) وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوباً باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع الادعياء وغير الاكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم . ويقال ان الخليفة القنطرة العباسى علم سنة

(١٤٦) المقرئى : كتاب السلوة لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٢٨ .

(١٤٧) استقينا المعلومات الخاصة بهذه الفترة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع الى عصرى الايوبيين والمماليك ، والمختلطة فى القاهرة اما فى ارشيف وزارة الاوقاف واما فى معملات المحكمة العليا الشرعية . هذا ولد عام الفيلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والطوم الاجتماعية بالقاهرة . الذى تنتشر بمسوية لجنة التاريخ والآثار فيه - بتصوير هذه الحجج الشرعية على شكل ميكروفيلم حفاظاً عليها من ناحية ، وتسهيل مهمة الرجوع اليها والاطالة منها من ناحية اخرى .

(١٤٨) رسائل اخوان الصفا ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ (طبعة القاهرة ١٩٢٨)

٤١٩ هـ (٩٢١ م) أن رجلا مات نتيجة لقطع الطبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاوله المهنة إلا بعد امتحانه . وكان أن عهد الخليفة السى أشهر أطباء زمانه - سنان بن ثابت - بامتحان الأطباء في مدينة بغداد ، فقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد من الأطباء شهدته مدينة في العالم أجمع طوال العصور الوسطى . (١٤٩)

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهي التي أطلق عليها اسم عيادات . وروى المقرئى أن أول دار أسست لداواة المرضى في الإسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الأموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الأطباء وأجرى عليهم الأراؤق . أما المجلدومون والمصابون بأمراض معدية خطيرة ، فقد أمروا بمفادرة المدن ، وخصصت لهم أمبيات رعاية لهم ، في حين أعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قالدا يسهر على راحته . (١٥٠)

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة عياداتهم في عهد الخليفة الرشيد ، استندت رياسته إلى ماسويه ثم إلى ابنه يوحنا بن ماسويه ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب إلى ابنه عبد الله « وأنصب لرؤى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، وأطباء يعالجون استقامهم ... »

ولم يلبث أن ازداد عدد العيادات في المدن الإسلامية . ويرجع الفضل إلى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - في إنشاء عيادتين كبيرين في بغداد أحدهما سعى إلى عيادات القنطرة - نسبة إلى الخليفة القنطرة الذي نهض بالاتفاق عليه من ماله الخاص - ، والثاني كان تحت رعاية السيدة أم القنطرة . ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات عيادتين آخر في بغداد سنة ٢١١ هـ (٩٢٣ م) حتى إذا ما استولى بهكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان بإقامة عيادتين جديدتين سنة ٢٢٩ هـ (٩٤١ م) ، فوق رتبة جميلة على الشاطيء الغربي لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل . وظل هذا المارستان قائما حتى جده عهد الدولة سنة ٣٦٨ هـ (٩٧٨ م) وزوده بالأطباء والمعالجين والخزان والبوابين والوكلاء والناطوريين .

وبالإضافة إلى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى في الولايات والأمصار والدويلات التي تفرمت عن الدولة العباسية - مثل شيراز وأصفهان ودمشق - شهدت قيام عيادات عظمى على مستوى كبير من العظمة والانتساع . وقد شيد نور الدين محمد بن زكي عيادتين في دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مغر عظيم من مفاخر الإسلام ، وله قومه بأيديهم الإزمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التي يحتاجون إليها من الأدوية والأغذية وغير ذلك . والأطباء يكررون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية

(١٤٩) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٢٢ ، الخطيب : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١

(١٥٠) تاريخ ابن الفرات ، ص ٧٩٤ هـ ، الصبغى : عدا العجمان ، ص ٦٦٤ هـ

والاغلبية حسبما يليق بشأن كل منهم ...» ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الأغنياء ، اللهم اذا لم يجد الأغنياء دواء مستقما لمثلهم الا في هذا البيمارستان ، مما يؤكد الأهمية الاجتماعية لثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات في المدن المصرية بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام في عاصمته القطائع أول بيمارستان كبير في مصر سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣ م) . ومن الأنظمة التي وضعت لهذا البيمارستان أن الطيل كان اذا دخله تنزع ثيابه ونفقتة وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ . اما علامة صفاته فهي أن يأكل فروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام في جوفه دون ألم أو رد فعل ، أمضى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفي حالة وفاة المريض ، فانه يجهر ويكفن على نفقة البيمارستان . (١٥١) وفي ذلك يقول سعيد القاص ، وهو أحد المعاصرين : -

ولا تنسى مرامستانه واسماه وتوسعة الأرزاق للحوول والشهر
وما فيه من قوامه وكفائه ورفقهم بالمعتفين ذوي الفقر
فللميت القبور حسن جهازه وللى رفق في علاج وفي جبر

وبالإضافة الى البيمارستانات الأيوبية الثلاثة التي أشار اليها ابن جبير والنصلي وابن واصل والقريري ، فإن أشهر بيمارستان عرفته القاهرة في المصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصوري الذي أنشاه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « بمجر الواصف من محاسنه » (١٥٢) ، في حين وصفه البلوي الغربي بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واسما » ، لم يبعد مثله بقطر من الإقطار . (١٥٣) وقد جاء في وثيقة وتسف السلطان المنصور قلاوون من هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الأغنياء الثريين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيها . من المقيمين بها والواردين اليها من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وبسائر أمراضهم .. يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمداواتهم الى حين برؤهم وشفائهم . ويصرف ما هو فيه مدد للمداواة ، ويفرق للبعيد والقريب والأهل ، وللغريب والقوي والضعيف ، والدنسى والشريف ، وللعلى والحقير وللغنى والفقير .. » (١٥٤)

(١٥١) ابن كثير يردى : التيجم الزاهرة ، ج ٢ ص ١٤ - ١٥ ، البلوي : سيرة ابن طولون ص ٥٢ - ٥٤ .

(١٥٢) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١

(١٥٣) رحلة البلوي الغربي ص ١٥٦ (مطبوع)

(١٥٤) انظر أيضا بالإضافة الى العجبة المذكورة - وهي مسجلة بارشيف الحكمة العليا الشرعية بالقاهرة - ما كتبه ابن الفرات في تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ .

وتوضع حجة وقف السلطان المنصور قلأون الخلعيات التي كانت تقدم للمرضى ففى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفرش والدواء والغذاء لهم ، وإنما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص ليستخدمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف . كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث ، وآنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشربه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن إفراشه المستقل .

وإنما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فان المريض عندما يبرا ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشر عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كموة كان ينعم بها عليه إما اذا قدر لاحد نزلاء البيمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على أن « يصرف الناظر ما لدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، ولعن كفنه وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومدارائه فى قبره على السنة النبوية ، والحالة المرضية ... » . ولعل فى هذا ما يدل على أن هذا النوع من المؤسسات فى المدن الإسلامية لم يفغل الجانب الاجتماعى فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الإسلامية ، فخصصت لهم أقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم وربما أنشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى جغرافية اليعقوبى من وجود بمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد - هو دير هزقل القديم - على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان أحمد بن طولون - فى القطائع بمصر - كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . « لهم ضرب من العلاج » . كذلك أشار نفس الرحالة الى أن البيمارستان الذى هابنه بالقاهرة كان به « موضع آخر متسع الفناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك الحديد ، انخلت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها بما يصلح لها . والسلطان (صلاح الدين) يتطلع هذه الأحوال كلها بالبحث والسؤال ، ويؤكد الإعتماد بها والخاتمة عليها غاية التأكيد ... » (١٥٥)

ومن امثلة الرعاية التى لقنها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحداثق بين الخضرة والزهور ، ويسمعه ترويتا هادئا من آى الذكر الحكيم ، تطمئن به القلوب ، وتهبأ النفوس . ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الأمراض النفسية ، ووضعوا لها علاجا وطبا . وقد جاء فى رسائل أخوان الصفا ما نعه « اعلم أن لمرض النفوس علاجات وطبا يتداوى به ، كمان أن لمرض الاجساد طببا يبالغ به وعقاقير يداوى بها ... » (١٥٦)

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب لعابري السبيل . وقد انتشرت الاسبلة في مدن العالم الاسلامى - مشرقه ومغربيه - جميعا . من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رأيت خاناً او طرف سكة او محلة او مجمع ناس الى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند ، في المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلاً ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحجاب نحاس منصوبة ، وقلاتل خرف في الحيطان ... » (١٥٧)

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للمعطي يرداد في الاماكن والمدن المقدسة طلباً لحسن الثواب . من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الامين - أدركت عندما حجت الى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ، ما يعانيه أهل مكة من مشاق في الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يلهو بالمهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له « اعمل ولو كلفتك غربة الفاس ديناراً » . وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ، ووصلوا بين منابع الماء في الجبال ، وشقوا طريقات تحت الصخور من عين حنين الى الحرم ، مما خفف من الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم .

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب اليها من طريق عين المروب . ولذا كثر انشاء الاسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لأهلها من ناحية ، وللوافدين على المسجد اقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الاسبلة القائمة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار . ومن أشهر هذه الاسبلة ، ذلك الذى أقامه سلطان المماليك إينال (٨٥٧ - ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ - ١٤٦١ م) ، وهو السبل الذى قام بإصلاحه وتجديده عمارته فيما بعد كل من السلطان قايتباي ثم السلطان عبد الحميد الثالث . (١٥٨)

وقد عدد المحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السقايات الموجودة على أبوابه في تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة في المدن الاسلامية كان في القاهرة بالذات ، حيث اخلت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسأؤهم - في عصرى الأيوبيين والمماليك - على اقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضافع ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وحرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مباني الاسبلة الأثرية قائماً بالقاهرة ، تسترعى النظر بفننها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آلات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسيقاق المعنى ، مثل « وسقاهاهم ربه شرباً طهوراً » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختمه مسك » ، وفي ذلك قلبيتنافس المتنافسون » . أو « ان الإبراهيميون من كأس كان مزاجها كانوا » ، عينا يشرب بمسا عباد الله يفجرونها تفجيراً » .

(١٥٧) ابن حوقل : صورة الارض ، ص ٢٨٦ (طبعة بيروت)

(١٥٨) انظر وثيقة وقف السلطان قايتباي - ارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٧ .

وهنا نلاحظ farkا واضحا بين الأسبلة القائمة في مصر والقاهرة وذلك التي اقيمت في بقية مدن العالم الإسلامي ، وخاصة القدس ودمشق والحجاز . ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار ، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل اليه ماء نهري النيل عن طريق السقاكين . وقد نص بوضوح في حجج الاوقاف الموقوفة على هذه الأسبلة على أن يكون مأوها عذبا ، من « بحر النيل المبارك » ، بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملاي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كان يكون سالما من العاهات والأمراض « وأن يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون بلغ في ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » . حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملاي أن يعتمد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح ، ومن أجل ذلك روى ترويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتابة ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، وبخور لتبخير الاواني ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر وآنية الشرب والكيزان والاباريق والقتل الفخار والطشوت والاسطال النحاس وغيرها . (١٥٩)

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عملية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - ، وربما استمرت في بعض المدن من بعض الغروب الى أن تمضي حصة من الليل ، عندما « يأوي الناس الى مساكنهم ، وتنتطح الرجل من الطرقات » . أما في شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيل الى الفجر » .

وبالإضافة الى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقايا المسادة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لإشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القرية ما نصه « أما سقاء الماء في الكيزان فيقومون بنظافة أربابهم وتطعيمها ، واقتادها بالفسل بعد كل قليل من الوسخ المتجمع فيها ، ويسفلوا الكيزان ويبلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم ، ويبخروها ، فإنها تنفر من أفسام الناس وتكثهم ... وينبغي أن يتخذ للزيران أعطية من خوص وصلبة بجريد . ولا يسقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة ، ويجتهد في نظافة حباتوله وبدنه وثيابه ... » (١٦٠)

(١٥٩) وثيقة وقف السلطان القوي سنة ٩١١ هـ (٨٨٢) إرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة . وقد نشر هذه الوثيقة مع دراسة علمية دقيقة زميلنا الاستاذ الدكتور محمد الطيف إبراهيم ، استاذ علم الوثائق بجامعة القاهرة .

(١٦٠) ابن الأخوة : معالم القرية ص ١٥٦ .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذي عرفته المدينة الإسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة الاجتماعية للحضارة الإسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التي أقيمت في المدن الإسلامية وخاصة قرب أطرافها وأبوابها - لسقى الدواب ، وحسبت عليها - هي الأخرى - الأوقاف لتمكينها من تحقيق أهدافها . من ذلك ما جاء في وثيقة وقف السلطان قايتباي « ... ووقف حوض السبيل المذكور أملاه ، بالقرب من الجامع المذكور فيه ، ولسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار الماء الذي يجري إليها من بير الساقية المذكورة الملقة بذلك ، لينتفع به في سقى الدواب المارين على ذلك والترددين إليه ، وفي غير ذلك من الانتفاعات الشرعية على العادة في ذلك ، وجمله سيلا لله ... »

ومن المؤسسات الاجتماعية التي اشتهرت بها مدن العالم الإسلامي في العصور الوسطى الحمامات العامة ، التي قصدتها الناس من مختلف الطبقات - رجالا ونساء - للاستحمام . ذلك ان الناس لم يألوا في تلك العصور الاستحمام في منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا في قصور الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار أو يبنئها بنحو الألف ، ولا يعمل بها موصفا للوضوء أو للفضل » (١٦١) . لذلك طالب بعض المعاصرين الحاسب بأن يامر بفتح الحمامات العامة وقت السحر « لحاجة الناس إليها للتنظف فيها قبل وقت الصلاة » (١٦٢)

ولما كان الإسلام قد جعل النظافة ركنا من أركان الإيمان ، ونادى القرآن الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمُتَطَهِّرِينَ ، فإن ذلك أدى الى انتشار الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، في المشرق والمغرب سواء . هذا عدا الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة ، كالوكالات والخانات وغيرها . من ذلك ما ذكره اليعقوبي من أن الجانب الشرقي في بغداد وحده كانت به في القرن الثالث الهجري - التاسع للعيلاد - خمسة آلاف حمام ، في حين جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة آلاف حمام . أما القريري فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات في بغداد على أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الألف حمام . ومهما يكن في بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلا ظاهرة لها خطورها في المجتمع الإسلامي . وقد قال ابن جبير من هذه الحمامات أنها كانت تطل بالآثار ، وتسلح به حتى يغفل الناظر أنها مبنية من رخام ، وأن هذا القار كان يجلب من موضع بين القصرة والكوفة .

(١٦١) ابن الحاج : المحلى ، ج ٢ ص ١٧٠

(١٦٢) ابن الأخوة : معالم القرية ص ١٥٦

ومثل ذلك يقال من دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والمطور الطبية ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو ما ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها ان كل حمام كان ينسب الى منشئه أو الى طائفة يمينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحي الذي به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه - في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماما ، في حين ذكر ابن جبير - في نفس العصر تقريبا - انها بلغت مائة حمام . ولما اشارت في المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعا من التنافس بين أصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه . ومما ثبت أن حمامات الشام بوجه عام استمرت دهشة الفرنج وأعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها للاستحمام ، وهو الأمر الذي أشار إليه أسامة بن منقدر في كتابه الاعتبار . ومن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الأوروبي .

فإذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية - أعني الحمامات - بلغ درجة من الجودة جعلت عبد اللطيف البغدادي - في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد « اتقن منها وصفا ، ولا تم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن اياس أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماما ببولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فإنه انضم على الحمامي « وامجبت به الحمام وشكره » (١٦٤) أما القزويني فقال - تقلا من المسبحي في تاريخه - أن أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا شديدا في مختلف أحياء القاهرة والنسطاط ، حتى بلغت في الاخرة على أيامه - في القرن الثامن الهجري - ألف ومائة وبسبعين حماما . وقال القزويني ان بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تترك المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول ان باب الحمام كان يؤدي الى مسلخ . « مزخم به ثلاثة أوادين » وهذه الأواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم الى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف قمرقانيات أول هذه بالدفاء ، وسميت كذلك لانها

(١٦٣) عبد اللطيف البغدادي : أخبار مصر ، ص ١٦٦ .

(١٦٤) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ص ١١٦ .

أول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل الى الركبتين ، ثم ينتقل الى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه أربعة أوابين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطهر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغتسل . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذي يزيل الشعر من بعض الواضع - اذا لزم الأمر - ثم ينصرف المستحم الى غرفة بيت أول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يفادر الحمام مباشرة معرضا نفسه للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية الى « مستودع الحمام » ، حيث يسخن الماء في مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على الأقل: هم الحمامي، والتبتم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال بحيث أن الوقود في الحمامات كان غالباً من الزيل اليابس . هذا فضلاً عن الحلاق الذي كان يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب الحية . وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط معينة ، منها ما جاء في كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفاً رشيقاً بصيراً بالحلاقة، وتكون الأمواس جديدة قاطمة.. ولا يأكل ما يغير نكهته - كالبصل والثوم والكراث - في يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه عند الحلاقة ... » (١٦٧)

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام أيضاً مركزاً اجتماعياً على جانب خطير من الأهمية في المدينة الإسلامية . فالمرضى اذا دخل الحمام اعتبر ذلك ايذاناً بشفاؤه (١٦٨) ، والعريس أو العروس يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من الأعياد العائلية الرائجة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهورة ، اشتهر بمظاهرة اجتماعية يحضرها أهل والأحاب . وفي الحمام امتداد أن يجتمع النساء والصدقات فيتناقلن أخبار الحي والناس ، ويتقصصن على بعضهن كثيراً من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الحمام تنتج المرأة التي لا يراها الناس الامحجة فتكشف من مورتها للبلانة لتعالجها بالتحفيف « والنساء في هذا المقام أشد تهالكا من الرجال » ، على قول ابن الأخوة (١٧٠) .

(١٦٥) وثيقة وقف السلطان المماليك - أرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة رقم ٨٨٢

(١٦٦) نكس الوثيقة السابقة .

(١٦٧) ابن الأخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦

(١٦٨) أبو الحسن : حوادث المماليك ، ج ٢ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(١٦٩) سيرة المماليك ببيروت ج ١ ص ٦٦

(١٧٠) ابن الأخوة : معالم القرية ، ص ١٥٧

وتكون المرأة في هذه الحالة قد استصحبت معها أفخر ثيابها وأنفس حلبيها لتلبسها بعد الاستحمام، حتى يراها غيرها «فتنع المفخرة واللباقة» (١٧١) لذلك لا عجب إذا أكثر الأدباء والشعراء في المدن الإسلامية من وصف الحبيب في الحمام . (١٧٢) ويبدو أن كل ذلك دفع بعض الفقهاء المصارعين في المدن الإسلامية إلى النفور من الحمام ، فالسيوطي أباحه للرجال بشروط ، وقال أنه مكروه للنساء إلا في حالات خاصة . وابن الحاج عاب على المصارعين من الرجال كشف عانتهم للبلان في الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح لنسائهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه في هذا الزمان من المفاسد والموالد الرديئة ... » (١٧٣)

وستعرض نظرتنا في دراسة المدينة الإسلامية، كثرة المؤسسات والمرافق الخاصة برعاية الأرباب والعميان والقواعد من النساء . ونلاحظ على هذه المؤسسات جميعا أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وإنما انضلت من المرافق الدينية كالزوايا والمساجد والربط والخانقاقات - مقرا لها ، بوصفها منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب إلى الله من طريق فعل الخير . ومرة أخرى تؤكد أن هذه المنشآت جميعها وجدت في نظام الوقف خير دعماء مكنتها من الاستمرار في أداء رسالتها الخيرية . من ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأراميل والإيتام قرية نسترويين دمياط والاسكندرية ، بقيمة ضمانها خمسون ألف دينار .

ولم يملك الرحالة ابن جبير نفسه من الإعجاب بمدى ما لمسه في مدن المشرق الإسلامي من مناهية بالفرياء ، ولا سيما إذا كانوا من رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال أن هذه الظاهرة ملموسة على نطاق واسع في مدن المشرق عامة وفي مصر خاصة ، وأن هؤلاء الفرياء كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الأوقاف الواسعة على المرافق التي أقاموها لهم .

والمعروف أن أعدادا كبيرة من المفاريق نزحوا إلى المشرق ، أما الحج . وإما خلاصا من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس وأخر المصور الوسطى وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام - تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في مدن مصر - ومفردها محرم سرائى الأوى المخصص للدارسين والزهاد والمسافرين والفقراء - فيقول :

(١٧١) ابن الحاج : الفحل ، ج ٣ ص ١٧٣ .

(١٧٢) ابن حبيب : مرة الإسلام في دولة الأتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ ، ابن داليل : طيف الغيال ص ١١٨

(١٧٣) السيوطي : منتقى البينوع ورقة (مخطوط) ، ابن الحاج الفحل ج ٣ ص ٢٣٨ .

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة في الحقيقة الى سلطانه (صلاح الدين) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لاهل الطب والتعبّد . يفدون من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوي اليه ، ومدرسا يعلمه الفم الذي يريد تعلمه وأجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الفرياء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لمعالجة مرض منهم ... ومن أشرف هذه المقاصد أيضا ان السلطان مین لبناء السبيل من المغاربة خبّيرين لكل انسان في كل يوم ، بالفا ما يلقوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا أميناً من قبله ، فقد ينتهي في اليوم الى الفئ خبيرة أو أليد ، بحسب القلة والكثرة ، وهكذا دائما . ولهذا كله أوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك ... »

كذلك أشار ابن جبير الى ان صلاح الدين خصص للفرياء من المغاربة جامع ابن طولون في مصر « يستكنونه ويطلقون فيه - أي يقيمون حلقات العلم والدرس والمعبادة - وأجرى عليهم الارزاق في كل شهر » . أما في دمشق فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الفرياء زاوية المالكية بالجامع الاموي، وأوقف على ذلك أوقافا. وبعد ان أسهب ابن جبير في وصف الزاوية التي يلقاها الفرياء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في المدينة الاسلامية ، نلاحظ ان نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها وأهميتها . فاللمدرسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها في منابها بطلاب العلم - وجلبهم من الفرياء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وأمدادهم بالسوى والمأكول والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات لأحياء مناسبة دينية أو علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخاري .. تمبر من نشاط اجتماعي لا يمكن إغفاله .

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما أبنامراكز لنشاط متعدد الالوان . فبالإضافة الى وظيفتها الأساسية في الصلاة وإقامة شعائر الدين ، كانت تقام فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يطلى القضاء وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم . ومن فوق منابرها كانت تداع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهما يتجه القريب الوائد اذا ما أدرك مدينة من المدن ... مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرها .

ومثل هذا يقال من الربط والخواقن التي لم تعد ييوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تستضيف المفتربين القادمين من انحاء الصالم الاسلامي ، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الواحد من ثلاثة أيام ، يلقى فيها كل ترحاب من أهل

الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة . وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الرباط - داخل المدن - ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة اصحاب المعاهات وكبار السن والعميان . من ذلك ما يذكره المقرئ من رباط بيبرس الجاشنكير بمصر مرآته « خصص لمائة من الجند وبناء الناس الذين قعد بهم الوقت » . ويقول ابن الفوطي من رباط الشيخ محمد السكون بالعراق انه كان مساوي للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم في توزيع المال والطعام على الفقراء في كل عام . أما الرباط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية اعمق من ذلك بكثير . ذلك انها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وانما استهدفت ايضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، اي ملاجئ لهن » . (١٧٤) ومن أمثلة ذلك ما قاله المقرئ من رباط البغدادية في مصر « .. وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيانة لهن ... وفيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى إن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن احدا من استعمال إبريق ببيروز ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت في انحاء العالم الاسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . واذا كانت الخانات تقام غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فان الغالب في الوكالات والفنادق انها اقيمت داخل المدن ذات النشاط التجاري . والفرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذي ينتقل من بلد الى آخر ، ويقوم في كل بلد للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا من الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث اماكن مخصصة لخير البضائع وابداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا من قاعة لمعج المجين ، وفرن لخبز الخبز ، واماكن لا قامة التجار المزابل واخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام ... (١٧٦) وقد وصف المقرئ وكالة قوصون ، فقال « يملو هذه الوكالة رباع تشتمل على ثلثائة وستين بيتا ادر كناها عامرة كلها ويحذر انها تحوي نحو اربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير ... مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا

(١٧٤) ابن حجر : الباء القمري ج ١ ص ٢٧٦ ، السكاي : القوس الامع ج ٢ ص ٢٥ ترجمة خديجة ابنة امير حاج ، ص ٤٤ - ٥٥ ، ترجمة زينب ابنة الطلاء .

(١٧٥) المقرئ : الواظف والاختيار ج ٤ ص ٢٩٤ (الطيبة الاحلية)

Laurent d'Arvieux : Memoires du Chevalier d'Arvieux, p. 216

(١٧٦)

اجتماعيا نشطا . اما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فانه كان يسمح لهم بإقامة كنيسة ، صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم باستحضار ما يلزمهم من خمر تستهلك داخل الفندق ، و يقيمون داخله فرنا لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ... بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من الحياة الاجتماعية يتفق مع ما ألفوه في بلادهم ... (١٧٧)

واخيرا ، فانه مع اتساع الدولة الاسلامية ، هرفت المدن نوعا من المنشآت الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون . والمعروف في اللغة ان السجن هو الحبس ، وقد روى عن ابي هريرة ان الرسول صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة . والحبس الشرعى معناه توقيف الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حبسه في مكان ضيق . (١٧٨) وكان هذا الحبس الشرعى يتم في اول الامر في بيت او مسجد ، على ان يقوم الخصم - او وكيله - بملازمة الشخص المحتجز ، ولذا اسماء النبي صلى الله عليه وسلم اسيرا . واستمر الامر على ذلك في عهد الخليفة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ، اذ لم يكده هناك محبوس بعد لحبس الخصوم . ولكن حدث عندما اتسمت الدولة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه - وكثرت الرعية ان ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا - يحتجز فيه من يراد حبسه . ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن امية دارا بمكة بأربعة آلاف درهم . ولم يلبث ان تطور الامر في عهد الخليفة معاوية بن ابي سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل انه اول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين .

وفي اول الامر كانت هناك نزعة نحو الرافة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التعطرف في ايدائهم او حرمانهم . من ذلك ما جاء في كتاب العميون والحدائق من ان الخليفة عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ (٧٠٠ م) بالا يقل مسجون . وفي عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء ان اهل الدمار والفساد والتلصص اذا اخذوا في شيء من الجنائيات وحبسوا ، فلا بد ان يجري عليهم من الصدقات او من بيت المال ما يقتوهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم في الشهر ، تعطى له في يده ، فدعا لظلم السجنان لهم ، او حرمانه اياهم من طعامهم وشرابهم . كذلك جاء في كتاب الخراج لابن يوسف انه لا بد

Kammerer : Le Regime et le Status des Etrangers en Egypte

(١٧٧)

p. 20 & Reinaud : Traites de Commerce entre la Republique de Venise et les derniers Sultans Mameloucs d'Egypte, p. 40

القرطبي : السلوك ج ٢ ص ٦٩٤ .

(١٧٨) محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للقرطبي .

من كسوة المساجين صيفا وشتاء ، وذلك اغناءهم عن الخروج في السلاسل لطلب الصدقة .
كذلك جاء في كتاب الوزراء أن الخليفة المتضد المباسي (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) جعل في ميزانيته
الف وخمسائة دينار في الشهر لتنفقات السجون وثمان آقوات المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء
ومؤن . بل لقد ذكر القفطي في أخبار الحكماء أن الوزير علي بن عيسى خصص بعد الإطباء للتردد
على السجون كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلاتها ، وأعطاهم ما يلزمهم من أدوية وأشرية . ويبدو
أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف الناعمة ، وذلك لشغل الوقت . ومن ذلك قول
ابن المعتز :

تعلمت في السجن نسج التكك وكنت امرا قبل حبسك ملكك
وقدبت بعد ركوب الجياد وما ذاك إلا بدور الفلسك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجون لم تستمر دوما في الدولة المصرية
الإسلامية ، إذ سادت أحوال السجون والمسجونين في أواخر العصور الوسطى ، حتى بلغت درجة
من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف المقرئ في القرن التاسع الهجري نزلاء السجون
في مصر سلاطين الممالك ، وهم « يخرجون مع الأوان في الحديد حتى يشحلوها ، وهم يصرخون
في الطرقات : الجوع . وهم مع ذلك يستعملون في الحفر وفي العمائر ، ونحو ذلك من الأعمال الشاقة ،
والأوان يستحثهم . فإذا انقضى عملهم ، ردوا إلى السجن في حديدهم من غير أن يطعموا شيئا . »
وزاد من الحيف الذي نزل بالمساجين فسرر فريبة أو مكس على المسجونين ، فصار كل من
يسجن - ولو لحظة واحدة - يدفع رسما معينا ، قدره ابن تفرى بردي بمائة درهم ، وقدره
المقرئ « بستة دراهم سوى كلف أخرى .. » أما السجون نفسها فقد وصف بعضها المقرئ
- على إيمانه - بأن أمرها مهول « من الظلام وكثرة الطوايط والروائح الكريهة والقبايح المهولة ... »
وجعلت هذه السجون على أنواع ، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والمالكي والجنود ، ومنها
ما هو خاص بأرباب الجرائم من اللصوص وقطاع الطرق ونحوهم ، في حين خصصت بعض السجون
للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقرئ أن السجون في المدن على إيمانه تبعت سلطات متنوعة بسبب تعيين
القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين
السجن وهو الاعتقال في مكان حرج غيق . يضاف إلى ذلك ما هنالك من تفاوت في أنواع الجريمة
والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على انه عندما نذكر ما آل اليه امر السجون . ونزولها في المدن الاسلامية ، في اواخر العصور الوسطى ، فان علينا ان نشير الى ان هذه الاوضاع كانت اخف بكثير مما كان عليه الامر عندئذ في بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم في الشرق ، او الدول الاوربية في الغرب .



وبعد ، فان المدن الاسلامية في العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الالوان ، واسعة النشاط ومتباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل اسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل في بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح انه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية . . . فان هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التي احاطت بتطور الحضارة العربية الاسلامية على مر القرون ، ومن ناحية اخرى .



الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

« الصناعة والاصناف »

المدينة كلمة آدمية الاصل ، ويرجح انها كانت تطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء ، اذ ان القطع « دين » في الكلمة يدل على معنى العدالة ، وهذا يعني ان المدينة هي المكان الذي يتوفر فيه العدل والامن اكثر من اى مكان آخر ، لكونها مقر السلطة الحاكمة (١) . فالمدينة الآن ، لا تسمى بالمدينة الا اذا كانت مقرا لصاحب السلطان او من يمثله . فان كان صاحب السلطان هو الخليفة نفسه ، كانت المدينة عاصمته او احدى عواصمه ، وان كان والى اقليم أو كورة ، فالمدينة عاصمة هذا الاقليم أو الكورة ، وان كان قائدا على الثغور ، فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أو حصن استراتيجي فيه .

وقد فسر ابن خلدون هذا الوضع عندما قابل الحضارة بما أسماه بالملك، أى سيادة الدولة، لأن الحضارة في رأيه ، لا يكفى ان تكون في الحضراى المدينة ، وانما ينبغى ان تلازمها سيادة

إدارية ، أى نظام واستقرار . وكانت المدينة الكبيرة بالعربية تسمى مصرًا ، وكان هذا اللفظ يطلق في عصر الفتح الأولى على عواصم الأقاليم خاصة . وعلى هذا الأساس كانت الكوفة والبصرة تعد أمصارًا ، فيقال المصرا .

ولقد اختلفت هذه المدن والأمصار بمؤسسات دينية ودنيوية تميزها عن القرى والأرياف ، فالمساجد الجامعة ، والحمامات ، والأسواق ، والصنائع والحرف المختلفة التي تعتبر من أهم معالم المدينة والعمران الحضري . ومن هنا كان الفارق الكبير بين المدن والأمصار من جهة ، وبين الريف (٢) والقرى الزراعية من جهة أخرى . وهذا الاختلاف نلحظه في نظام الوظائف ، وفي طبيعة السكان بل وفي اختلاف اللهجات التي يتحدثون بها . فاهل القرى والأرياف ، يشتغلون بالزراعة ، والرعى وتربية الماشية ، ولهم تنظيماتهم المحلية التي يشرف عليها أشخاص محليون مثل الدهانين في الولايات الشرقية ، ومثل عمد القرى و رؤسائها في مصر . أما أهل المدن فيشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة ، والصناعة ، والعمارة ، والإدارة ، والثقافة ، والخدمات العامة .. الخ .

فالفرق إذن ، بين المدينة والقرية ، ليس مسألة مساحة أو عدد سكان ، بقدر ما هو مسألة وظائف وسلطة إدارية .

وظائف المدينة الإسلامية في العصر الوسيط ، متعددة النواحي ، وقد تناولها بالدراسة عدد من السادة الزملاء في هذا العدد من مجلة « عالم الفكر » واقتصر بدورى في هذا المقال ، على جانب اقتصادي منها وهو الصناعة وأربابها ، وهو موضوع واسع متشعب تناوله علماء كثيرون بالبحث والدراسة من مختلف جوانبه وجوئياته ، وعلى مناطق جغرافية محددة من مختلف العالم الإسلامي ، وهذا يبين أن الكلام عن الصناعة في المدينة الإسلامية بشكل عام ، رغم التفاوت الكبير بين كل مدينة وأخرى ، فيه شيء من المجازفة التي قد يخفف من حدتها إنسي سأحاول بقدر الامكان عرض المظاهر العامة المشتركة ، في صورة موجزة .

الموارد المالية في المدينة :

كانت المدينة الإسلامية غالباً ما تكون قصباً إقليمياً يختلف اتساعها وضيقاً ، ويكون اعتماده الأقليم عليها إدارياً ، بينما يكون اعتمادهما عليهما يعونها به من مواد غذائية . وكان يوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب منها ميتاً أو نقداً ، ويمتد نشاطهم إلى سواها أى إلى الريف المجاور لها فقط .

وكانت هذه الضرائب تنقسم إلى قسمين : ضرائب شرعية أو مشروعة ، وضرائب غير مشروعة تعرف بالكموس .

(٢) الريف في اللغة ، الأرض القريبة من الماء . وتطلق كلمة ريف في مصر على الأراضي الخصبة الداخلية الممتدة على مسحتي النيل . أما في الغرب والجنوب ، فتطلق على الأراضي التي تحف بالبحر أو المحيط . وكلمة ريف أيضاً اسم علم للمنطقة الجبلية الممتدة في شمال المغرب الأقصى .

أولاً : الضرائب المشروعة وهي التي أباح الشرع جبايتها وتشمل :

١ - **المال الخراجي** الذي يفرض على سواد المدينة من الأراضى الزراعية ، ويحدد بناء على قرار مجال الجباية الذين يزورون الأهرام والمخازن أو يقدرون المحصول المنتظر أثناء الزرع أو بعد الحصاد .

٢ - **المعادن** التي تستخرج من أرض المدينة أو ضواحيها ، ثم الركاز وهو كل مال وجد مدفوناً فيها . وتقدر الضريبة عليه بنحو الخمس أو العشر .

٣ - **الزكاة أو الصدقة** ، وهي من فرائض الإسلام ، وتعنى الطهارة لأنها تطهر المال من الجزء المخصص منه للفقراء شرماً . وكانت تجبى بطريقتين :

١ - زكاة الأموال الباطنة كالذهب والفضة ، فتترك إلى الفرد المسلم أن يفرقها بنفسه . فكان عليه أن يدفع ربع العشر (١/٤) من ماله الذي حل عليه الحول . وكانت بعض الحكومات تتدخل أحياناً في جميعها مثلما حدث بمصر في عهد الدولة الأيوبية وبعض عهود سلاطين المماليك .

ب - زكاة الأموال الظاهرة كالواشى والمنتجات الزراعية ، وبضائع تجار الكرام إذا دخلت البلد وحال عليها الحوال . وهذه الزكاة كان مصالح المدن يقومون بجبايتها .

٤ - **الجزية** : وتؤخذ من أهل اللمة كاليهود والنصارى ، وتجبى مرة واحدة في السنة من العقلاء والأحرار البالغين من الذكور . وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد قسم الجزية لثلاث درجات وفقاً لحالة الدمى الاجتماعية فجعلها :

أ - ٤ درهما على المومنين ، ٢٤ درهما على متوسطي الحال ، ١٢ درهما على الفقراء . وقد أقر أبو حنيفة هذا التقدير بينما تركه مالك إلى تقدير الإمام . أما الشافعي فيجعل الحد الأدنى اثني عشر درهما ويترك ما فوق ذلك إلى الإمام . ولفظ الجزية مشتق من الجزء على اعتبار أن اللميين يدفعونها جزاء ما منحوا من الأمن . وكانت الجزية تسمى أحياناً باسم الجوالي ، وهي قد تعنى في الأصل جاليات اللميين الذين أجلاهم الخليفة عمر بن الخطاب من أوطانهم في شبه جزيرة العرب ، فلزمهم هذا الاسم ، ثم صارت الكلمة تطلق على نفس الجزية .

٥ - **الوارث العشري** ، وهي مال من يموت وليس له وارث .

٦ - **العشود** ، وهي المال الذي يجبى من تجار الفرنج الذين ينفدون ببضائعهم إلى دار الإسلام ، فكانوا يدفعون عشر قيمتها مثل الضريبة الجمرية على المستوردات في الوقت الحاضر . وقد أباح الشافعي للحاكم أن يزيد في هذه النسبة إلى الخمس أو ينقصها إلى نصف العشر أو يزيلها نهائياً .

٧ - **التمتيع** ، وهي ضريبة جديدة فرضتها في الاندلس في عهد المرابطين وعلى يد أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٩ هـ (١١٢٥ م) . وكان القرض منها ترميم الحصون والأسوار التي حول المدن الرئيسة ، ويقوم بسدادها أهل هذه المدن المنتفعة بها . ويبدو أن هذه الضريبة

استمرت حتى أواخر الحكم الإسلامي بالاندلس، وهي وإن كانت خارجة عن الضرائب الشرعية ، إلا أن فقهاء الاندلس أجازوها لأن المصلحة تقضى بذلك ، بدليل قولهم :

« وكان خراج السور في بعض مواضع الاندلس في ذلك الوقت على أهل الموضع ، وقد أجاز ذلك الفقيه أبو إسحاق الشاطبي معتمداً على قيام المصلحة التي إن لم يقر بها الناس فيمضون ، ضاعت عليهم » . (٣)

ثانياً : المكوس : وهي ضرائب إضافية غير مشروعة نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة إلى فرضها . وتسمى أيضاً بالمال الهلالي لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربي ، يعكس المال الخراجي الذي يجبى كل سنة . (٤) وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون إليها بعين الرضا لأنها ضرائب غير شرعية ، ولكن الضرورة لها أحكامها بعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات ، فكان لابد من إيجاد موارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اشتهت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائم حسب أهواء المسؤولين . وقد شملت أغلب المتاجر الواردة من الخارج، كما شملت أغلب السلع التي كانت تباع وتشتري في الأسواق. ومن الطريف أن المأصر (جمع ماصر) وهي السلاسل الحديدية التي كانت تشد في البحر عند مداخل الموانئ لحمايتها من غارات السفن المعادية ، صارت تستخدم أيضاً لفرض جمع المكوس ، كما امتدت مير الانهار في الداخل لتمنع مرور السفن قبل أن تجبى الضريبة منها لدرجة أن كلمة ماصر صارت تطلق على الضريبة نفسها . (٥)

ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل مورداً خصباً للدولة ، ولكنها في نفس الوقت كانت تسبب أرهاقاً للناس ، ولهذا كثرت الظلمات وعمت الشكوى والفتن في الأسواق ، خصوصاً وأن طرق الجباية كثيراً ما كانت تتسم بالمنفوس والمعاملة . وقد اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار مصر في أوائل عهد صلاح الدين الأيوبي من قسوة الإجراءات الجبركية في الموانئ ، وسوء معاملة التجار والحجاج القادمين إلى البلاد والخارجين منها . (٦) غير أن شكوى ابن جبير لم تمنع من أن يلاذ به الاندلس كانت هي الأخرى تعاني من هذه الضرائب الإضافية غير المشروعة المسماة بالمكوس . وقد كان خطرهما كبيراً لأنها كانت تعطى التزاماً ، وكان ملتزموها من غير المسلمين أحياناً . وقد عرف هذا الالتزام وصاحبه باسم القبالة والتمتقل ، وانتقل إلى اللغة الإسبانية بلفظه ومعناه Cabala . (٧)

(٣) الحميرى : الرواس المطاوع ص ٢٢٣ .

(٤) القرطبي : المعطوط ج ١ ص ١١١ ، حلمي سالم : اقتصاد مصر الداخلي في العهد المملوكي ص ٢٨٦ .

(٥) عبد العزيز النوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرنين الرابع والخامس الهجري ص ١٩٢ .

(٦) رحلة ابن جبير ص ٢٨ ، ٣٩ ، عطية القوصي : تجارة مصر في البحر الأحمر ص ٢٢٦ .

(٧) ليفي بروفنسال : معاصرات في أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٢ .

هذه الضرائب المشروعة وغير المشروعة التي كانت تجبي من المدن الإسلامية ، كانت تمثل مورداً مالياً هاماً لبيت المال بجانب الأموال الخراجية التي تصله من الأراضي والقرى الزراعية . ومن حصيلته هذا الرصد المالي في بيت المال المركزي ، كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل : نفقات القصور الخلافية أو السلطانية ، وأرزاق الجند ، ورواتب الموظفين ، والإنفاق على الحملات العسكرية والمعدات الحربية ، ونفقات المشروعات العامة مثل حفر الترع والقنوات وتطهيرها ، وإقامة الجسور ، وبناء المستشفيات (المارستانات) ومنح العلماء والأدباء ، والنفقة على المسجونين وأسرى الحرب من المسلمين ودفع مواتهم .

على أننا لا نساخطنا : ماذا كان نصيب المدينة من أوجه هذه النفقات ؟ الجواب : في أغلب الحالات أقل نسبياً عما كانت تساهم به المدينة من أموال في ميزانية الدولة ، كما أن نسبة الاستفادة منها كانت متفاوتة من مدينة إلى أخرى ، وقد جرت العادة أن المواسم الكبرى كانت تستأجر بالنصيب الأكبر من الخدمات الحكومية ، وهي التي سماها ابن خلدون ، بالمدن المتوسطة في الإقطار التي هي مركز الدولة ومقرها ، وما ذلك إلا لجواردة السلطان وفيض أمواله فيهم ، كإسم يخضر ما قرب منه من الأرض . (أ)

وكيفما كان الأمر ، فإنه يمكن عموماً حصر الإنفاق الحكومي في المدينة في الأوجه التالية : كانت الدولة مسؤولة عن إنشاء وصيانة بعض المنشآت العامة في المدينة ، كإمداد الإمارة ، والمسجد الجامع ، والدواوين ، ومركز الشرطة ، والسجن (الطبق أو الطبق) ، والمستشفى أحياناً . وهي مسؤولة كذلك عن العناية بمسألة الشرب في المدينة وتوفيره لاهلها . وترتيب أناس يكتسون الألبان والأغربة من الأسواق ورشها بالماء كل يوم ، وإزالة الأوساخ من المسالك والأنابيب . وترتيب الخفر والعسس والدرايين لحراسة الأسواق ومراقبة الأمن في المدينة طوال الليل . ويرى المؤرخ الأندلسي ابن سعيد المغربي في هذا الصدد ، أن بلاد الأندلس كانت لها دروب تطلق في أول الليل بواسطة الدرايين ، وكان كل واحد منهم معه سلاح وكنب وسراج . ومن الطريف أن عادة غلق الأبواب ما زالت متبعة في إسبانيا منذ الساعة العاشرة ليلاً وبواسطة درايين يعرفون باسم سيرينوس Serenos فعلى كل من يريد الدخول أو الخروج في منزل أثناء الليل ، أن ينادي هذا الحارس الليلي بطريقة التصفيق .

غير أن هذه الخدمات الحكومية لم تكن لها أو لبعضها صفة الدوام في كثير من الأحيان مما اضطر المدينة إلى الاعتماد على نفسها في سد حاجاتها . ومن هنا ظهر لها مورد مالي آخر لعب دوراً هاماً في اقتصادها ، ألا وهو نظام الوقف والجبوس . وهو نظام إسلامي مازال موضوع دراسته من وثائقه الرسمية في حاجة إلى المزيد من البحث في العالم الإسلامي . والبراد بالوقف أو الجبوس هو الأراضي أو المؤسسات التي تكون ملكاً لشخص حر التصرف في ماله ثم يتنازل عن

حقه في عائدها أو دخلها ، ويجعل هذا الدخل وقفا محبسا وبصفة دائمة على جهات البر والاحسان ، وصيانة المؤسسات الدينية والعلمية كالمساجد والمدارس والخوانك (٩) والمستشفيات ، وإعانة الفقراء والموزين والمجلدين والإيتام والمساجين . كذلك كان يخصص دخل الوقوف للعناية بماء الشرب بالمدينة وما يتصل بها من سقايات وسيل . وكذلك لتنظيف المدينة وإنارتها ، الى غير ذلك من المنافع العامة التي تشبه حاليا خدمات المجالس البلدية .



الصناعة في المدينة الإسلامية :

حضى الاسلام على العمل ، وأكد على حرمة ، وجعل من الانتاج عبادة وتقربا الى الله بل جهادا في سبيله . قال تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » . وقال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » ، فالقصد هنا القوة في الحرب والقوة في العمل والانتاج . وفي الحديث الشريف : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

ولقد اعتمد العرب في حياتهم بالدرجة الأولى على أعمال التجارة والنقل وتربية الماشية ، كما اشتهروا ببعض الصناعات المحلية كالنسوجات والجلود والأسلحة وعلى الاخص في اليمن وعمان والبحرين والطفائف والمدينة المنورة .

ومع اتصال الفتوحات العربية مشرقا وغربا ، وانتشار الاسلام بين الموالى أو أهالى البلاد المفتوحة ، واختلاط العرب بهم من طريق الجوار أو المصاهرة ، نشأت الشعوب الإسلامية والعربية التي حافظت على تراثها الحضارى القديم في ميادين الزراعة والصناعة ، وعملت على تطويره ، لأن طبيعة التطور الحضارى تهتم استفادة الخلف من تراث السلف .

ويضاف الى هؤلاء المسلمين من العرب والموالى ، أهل الدمة من الصناع وأصحاب الحرف الذين استوطنوا البلاد الإسلامية ، مستفيدين من الحماية التى تقدمها لهم الدولة . ولم يكن عليهم الا أن يعترفوا بسيادتها ويطيعوا نظمها ، ويدفعوا الضرائب لها .

والواقع أن الحكومات الإسلامية بصفة عامة ، كفلت لعمالها من أرباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة أعمالهم ، ولم تتدخل الا في بعض الصناعات المحدودة التى كان يتطلب ممارستها الحصول على إذن خاص مثل إنشاء الحمامات ، وصنع الأسلحة ، وسك النقود ، وتركيب الأدوية ، والعلى في دور الطراز وهذا راجع بطبيعة الحال الى أسباب تتعلق بالمصلحة العامة أو الأمن العام (١٠)

(٩) الخوانك جمع خانكاه وهي كلمة فارسية الأصل معناها بيت ، وهي اعنى في الاسلام الامكن التى يختلج فيها الصوفية لعبادة الله .

(١٠) صالح احمد الطي : التعليمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجرى ص ٢٠٢ .

وارتقت الصناعة بتوالي الأجيال ووفرة المواد الخام النباتية والمعدنية ، واتصال المعمران في المدن لاسلامية . على أنها ظلت مع ذلك في مستوى الصانع اليدوى ، وبقيت السلع تصنع في البيوت أو المحال والحوانيت . وقد تطلب هذا العمل اليدوى من العامل أن يبلى مهارة وحذاقاً وصبراً ، مما أعطى إنتاجه ، رغم قلته ، صفة الاتقان وطابع الطلاوة . (١١) ولهذا كانت حالة العامل الاقتصادية متواضعة ، وكفى لضروريات عيشه فقط منطبقاً عليه القول المأثور « صناعة في اليد أمان من الفقر وأمان من الفنى » ، واعتبر أهل الحرف في عداد العامة أو الطبقة الدنيا من المجتمع الإسلامى . ولهذا كله ، كانت الصناعة وأربابها موضع عطف وتقدير عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين الذين أفردوا لها الرسائل والفصول في مؤلفاتهم ، ومثال ذلك ما نجده في رسائل أخوان الصفا ، وفيما كتبه المؤرخ الفيلسوف ابن خلدون عن الصنائع في مقدمة تاريخه .

وأخوان الصفا جمعية سرية سياسية دينية شيعية ، بدأ نشاطها في البصرة ثم انتشرت في مختلف البلدان في القرن الرابع الهجرى (١٠م) ، وكانت غايتها السعى إلى إسعاد النفوس وتهدئتها . ولهذا الغرض ألغوا رسائلهم المشهورة التي يبلغ عددها حوالى ثلاث وخمسين رسالة في مختلف نواحي العلوم والمعرفة التي يحتاج إليها الفرد المثقف في ذلك الوقت .

على أن الذى يهمنا في هذا الصدد هو أن رسائل أخوان الصفا ، وجهت عناية خاصة إلى العمل وإلى الصنائع وأثنت عليهم وعلى شرف الصنائع ، ووصفت من لا صناعة له بأنه إما متكبر مثل أولاد الملوك ، أو كسول جاهل ، أو زاهد ورع لاتمنيه أمور الدنيا . كذلك يلاحظ أنهم في تصنيفهم لطبقات المجتمع ، صنّفوا الناس على أساس مآدى حسب عملهم ودخلهم ، وليس على أساس أسابهم وأحسابهم وذلك كما يلي :

- ١ - الصناع : هم الذين يعملون بأبدانهم ويعيشون من بيع ما ينتجون .
- ٢ - التجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والعطاء وقرضهم طلب الزيادة فيما يأخذونه على ما يعطون .
- ٣ - الأغنياء وهم يملكون المواد الأولية ويشتررون البضائع المنتجة . ويدخل اغنياء التجار في هذه الطبقة . (١٢)

أما من جهة الصنائع نفسها ، فقد صنّفها أخوان الصفا تصنيفات عديدة منها :

- ١ - حسب فائدتها : كالصنائع الضرورية للمجتمع (الزراعة والحياكة والبناء) والصنائع المكملة لها (كالطبخ والفرل والخياطة) .

(١١) جلال ريسلر : الحضارة العربية ص ١١٨ ترجمة فتيمة هينون .

(١٢) رسائل أخوان الصفا ج ١ ص ٢١٠ - ٢٢٧ ، عبد العزيز العمودى ، تاريخ العراق الاقتصادى في القرن الرابع الهجرى ص ٨٦ وما بعدها .

٢ - حسب موضوعها : كالصنائع الجسمية والحرف اليدوية وهذه بدورها تصنف إلى صنفين :

أ - الصنائع التي يكون موضوعها بسيطاً :

كالماء (كالسقي والملاحة والسباحين الخ)
والتراب (كحفر الآبار والترع والأنهار الخ)
والنار (كالنفاطين والوقادين والمشعلين)
والهواء (كالزمارين والبواقين والنفاخين)
والماء والتراب (كصناعة الفخارين والفضارين)

ب - الصنائع التي يكون موضوعها مركباً وهي :

المعادن (كالصفارين والحدادين والرصاصين
والصوافين)
النباتات (كالنجارين والحصرين والخواصين
والكتانيين)
الصناعات (كالصيادين والدباخين والطباخين
والوزائين .. ومن الصنائع ما موضوعها أجساد
الناس كصناعة الأطباء والمزنيين ، ونفوس الناس
كصناعة المعلمين) .

ولا شك أن هذه التصنيفات تلقي ضوءاً على الفكر الاقتصادي في هذه الفترة (١٢)

أما المؤرخ الفيلسوف عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) ، فقد أفرده هو الآخر للصنائع والحرف عدة فصول في مقدمته ، وعلق عليها بملاحظات خلاقة تستحق التنويه . فهو يرى أن الصناعة بمنها المختلفة رمز للحضارة ولا توجد إلا في أهل الحضرة ، ولا تكمل إلا بكمال العمران الحضري وكثرته ، لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأقطار ، بينما الفلاحة أو الزراعة في نظره من معاش المستضعفين وأهل العاقبة من البدو . (١٢) كذلك يرى ابن خلدون أن العمل هو المقياس الأساسي للقيمة أي أنه أبرز أهمية العمل ودوره في تحديد قيمة السلع والمنتجات ، وغير أنه لم يقال كما قال كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) م في إبراز أهمية عنصر العمل ، فلم يجعل منه المقياس الوحيد للقيمة . (١٥) هذا ، ويبدو أن ابن خلدون قد

(١٢) راجع (رسائل اخوان الصفا - ج ١ ص ١١٣ - ١١٥ ، عبد العزيز النوري : الرجوع السابق ص ٩٨ - ٩٩ .

(١٤) القلمة ص ٢٨٢ .

(١٥) القلمة ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

تأثر بتصنيف الصنائع عند أخوان الصفا ، إذ نراه يتحدث عن أمهات الصنائع حسب ضرورتها ، غير أنه الباع في تصنيفها وتوزيعها المنتج الذي رسمه في مقدمته والذي يقوم على طبسعة العمران الحضري ، مثال ذلك قوله : ففي كل مصر توجد الصنائع الضرورية ، كالخباط والحداد والنجار وأمثالها ، أما ما يستدعى لعوائد الترف وأحواله ، فإننا يوجد في المدن المستبحرة في العمارة ، الأخذة في موالد الترف والحضارة مثل الزجاج والمائسغ والدهان والطباخ وأمثال هذه وهى متفاوتة . وبقدرا تزيد عوائد الحضارة وتستدعى أحوال الترف ، تحدث صنائع للنوع فتوجد بذلك مصر دون غير . (١٦)

ثم يضرب ابن خلدون أمثلة على كلامه السالف الذكر ، ببعض الدولة الإسلامية على أيامه بقوله : « فعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع والتأنيق فيها ، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور المعجم ، والحمر الأنسية ، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان وتعليم الحداة والرقص ، والمشي على الخيوط في الهواء ، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة ، وغير ذلك من الكصنائع التى لا توجد عندنا بالمغرب لأن عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة أدام الله عمرانها بالمسلمين » (١٧)



الطوائف الصنافية أو الأصناف :

سبقت الإشارة الى أهمية المدن في نشأة الحضارات وازدهار الحرف والصناعات . ففي مساحتها المحدودة ، يتجمع عدد كبير من العمال من مختلف الاجناس والأديان ، متقاربين في السكن ومتصلين بعضهم ببعض في حياتهم اليومية بالأسواق ، تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية ، كل في مجال تخصصه . ومن هنا نشأ نظام الطوائف والتكتلات الصنافية التى عرفت بأسماء متعددة مثل الأصناف (١٨) ، وأرباب الصنائع ، وأصحاب المهن ، وأهل الحرف ، وهى كلها تعابير تعطى معنى الجماعة لأبناء الصنعة الواحدة ، وإن كنا لا نجد ذكرا لاصطلاح يطلق على أهل حرفة بعينها .

ومع نمو المدن وإسماها ، وتطور الحياة الاقتصادية وتمقدها في العالم الإسلامى ، قوى الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة ، وصار لهم في نطاقها نظام أو عرف خاص يكفل لهم الحماية من المنافسة ، ويرفع من مستواهم الفنى والمادى ، ويمثل على تدريب الأبناء الجديدين أو المبتدئين في الصنعة . (١٩)

(١٦) القلعة ص ٣٧٧ .

(١٧) القلعة ص ٤٠١ .

(١٨)

Louis Massignon : Ency. of Islam, Art "Sinn"

(١٩) راجع (برنارد لويس : الثقافات الإسلامية ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ ، الأعداد ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٣٦٢ . وكذلك سعيد عاشور : المجتمع العربى في عصر سلاطين المماليك ص ٣٦) .

وكان لكل حرفة رئيس أو شيخ اختلف في تلقيبه من بلد لآخر مثل الامين (في المغرب) ، والمعلم أو الأوسطي (ولطها تحريف استاذ) في مصر ، ومثل لقب العريف الذي استخدم في بلدان كثيرة . وكان تعيين شيخ الطائفة يتم بالاختيار أو الانتخاب وبموافقة المحتسب ممثل الحكومة ، كما كان يماونه احيانا مجلس من كبار معلمي الصنعة يعرفون بالاختيارية ، أو المخاترة (أي المستعين) . وكانت مهمة هذا الشيخ أو العريف هو القيام بدور الخير الفني في الخلافات التي تقع بين اهل الحرف وعملاتهم حول مصلحة من السلع . وكان رأيه مقبولا لدى القاضي أو المحتسب . كذلك كان هو الذي يبلغ المحتسب رأي طائفته حول تكاليف السلع التي يصنعونها وتحديد ثمن بيعها . (٣٠)

وقد جرت العادة أن يتدرج الفرد في الحرفة من مبتدئ أو صبي صغير الى صانع مدرب ، وكانت هذه الترقية تعتبر قلة هامة في حياة الصانع لانها تمكنه من الاستقلال بنفسه في حانوت خاص ، وتوصله بعد ذلك الى الرئاسة والمعلمة . ولهذا كان يصحب هذه الترقية احتفال بهذه المناسبة تنلى فيه الفاعحة ، وتتشهد الامداح النبوية ، ثم تقام مراسيم تعرف بالشدة أي شد المحتفل به . وتتلخص في أن يقوم شيخ الطائفة بشد وسط المحتفل به بحرام مع عقده يقوم كبار المعلمين الحاضرين في الحفل بطها . ثم يلبس المحتفل به لباسا خاصا يعرف بالسروال ، ويوضع في كتفه شال ، ويمرر بأرجائه الجديدة ، ويؤخذ عليه العهد واليثاق بأن يلتزم بها ولا يخرج عليها وأن يظل مخلصا لها ، وهي كلها مبادئ تقدم على التحلي بمكارم الاخلاق مثل القناعة بالقليل ، والصبر على العمل ، والتواضع مع الآخرين ، والاخلاص للمعلم واسرته . وفي آخر الاحتفال يتناول الجميع طعام وليمة يقدمها لهم الصبي المحتفل بترقيته . (٣١)

وعلى هذا الاساس يمكن تلخيص وظائف هذه الاصناف أو الطوائف المهنية في المدينة الاسلامية ، بالأمور التالية : -

- ١ - تعليم الصبيان اسرار المهنة وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي يشبه تعاقد أو التزامات بين الطرفين .
- ٢ - الرقابة الفنية على المشتغلين بالصنعة الواحدة ، وحماية المستهلك من النقص وسوء الصنعة .
- ٣ - المشاركة في تحديد الاجور وأسعار السلع .
- ٤ - فض الخلافات التي تنشأ بين افراد الطائفة الواحدة .

(٢٠) ليلى بروفنسال : محاضرات في أدب الاندلس وتاريخها ص ٨٩ .

(٣١) راجع (برنارد لويس : المرجع السابق : حلى سالم - الاقتصاد معر الداخلي في العهد العباسي ص ١٩٦) وكذلك :
Louis Massignon: *Ency of Islam*, art. "Shadd"

٥ - اعتبار الأمين أو العريف مسؤولاً من طائفته أمام ممثل الحكومة في السوق وهو المحتسب . (٢٢)

ولقد شبهت هذه الأصناف أو الطوائف الصناعية الإسلامية بنظام نقابات الصناع أو الحاديات العمال التي كانت تسمى في أوروبا Guilds أو Corporations ، ولكنها في الواقع كانت تختلف منها في أنها لم تشارك في إدارة المصالح العامة في المدينة ، أو تقوم بدور غير دور التحكيم الخالص في المشكلات المهنية ، أو تنتزع بعض الامتيازات البلدية للمدينة ، أو تتخذ لنفسها حاميا أو راعيا دينيا من الأولياء والقديسين كما حدث في العالم المسيحي . لم أن الأصناف الإسلامية لم تعرف الانقسام الذي ظهر في أوروبا الغربية بين أصحاب العمل والعمال الذي انتهى إلى نشأة جماعات أصحاب العمل وجماعات العمال . (٢٣)

وكيفما كان الأمر ، فإن موضوع التشابه والاختلاف بين الأصناف الإسلامية والنقابات الأوروبية ، ما زال موضع نقاش بين المؤرخين .

على أن موضوع الأهمية هنا ، هو أن هؤلاء الحرفيين والصناع ، بحكم كونهم من طبقة العامة في المدينة الإسلامية ، فقد لعبوا دورا هاما في حياتها العامة ، إذ شاركوا في لوائحها الشعبية ، وجمعياتها السرية ، وقرتها الدينية وفي احتفالاتها ومواكبها العامة في المواسم والأعياد ، في وقت لم يكن يوجد فيه على نطاق شعبي ذلك التنفيس الرياضي أو الاجتماعي الموجود حاليا .

في المدن المغربية ، انخرط أكثر أهل الحرف في صفوف الطرق الصوفية التي كانت منتشرة بكثرة في شمال إفريقيا . كذلك انتشر هذا النوع من الفتوة الصوفية في خراسان شرقا ولا سيما في مدينة نيسابور التي قال فيها أبو بخت نصر النيسابوري الحداد (ت بعد سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٣ م) معبرا عن هذه النزعة الصوفية : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة ؟ فقال : من كان فيه اعتداد آدم ، وعلابة نوح ، ووفاء إبراهيم ، وصدق إسماعيل وإخلاص موسى ، وصبر أيوب ، وبكاء داود ، وسخاء محمد (صلعم) ، ورافعة إني بكر ، وحمية عمر ، وحياة عثمان ، وعلم علي ، ثم مع هذا كله يزددى نفسه ويحتقر منا هو فيه » . (٢٤)

والى جانب هذا النشاط الصوفي التقشفي كان للحرفيين - ولا سيما الفقراء منهم - أوجه نشاط أخرى اتسمت بطابع العنف أو السرية. ومن أمثلة ذلك ، أقبال بعضهم على اعتناق

(٢٢) راشد البراوي : حالة مصر الاقتصادية في عهد المماليك ص ١٩٤ .

Ira M. Lapidus : Middle Eastern Cities , p. 94

(٢٣) انظر

وكذلك ليبي بروفتسكي : المرجع السابق ص ٨٩

(٢٤) ورد هذا النص ل كتاب المكتبة للسلمى ، مطبوعة ببرلين . من (جريد زانشر : الفتوة ، هل هي الفروسية الشرقية - دراسات إسلامية ص ٢٤٠ ، بيروت ، دار الاندلس ١٩٦٠ ،

دعوة القرامطة السرية التي قامت على يد محمد بن قرمط بالعراق في القرن الثالث الهجري نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادي ثم امتدت بمذلك الى البحرين على يد أحد دعاة قرمط وهو سعيد الجنابي ، وكان من مبادئها تطبيق المساواة على الجماعة الإسلامية . (٢٥)

كذلك انضم الحرفيون في بغداد الى جماعة المبارزين أو الشطار أو الفتيان (٢٦) ، الذين كان أول ظهورهم إبان الفتنة بين الامين والمأمون وأبلاوا بلاه حسنا في الدفاع عن بغداد ضد جيوش المأمون سنة ١٩٧ هـ .

وعلى الرغم من الصفات المذمومة التي وصفوا بها مثل : الرعاع ، المرأة ، الاندال ، اللصوص ، إلا أن هؤلاء الشباب تميزوا بصفات تبعدهم عن أخلاق اللصوص العاديين مثل : الشجاعة والشهامة ، والصبر على الكارهة والشهوات ، والمحافظة على المحارم وعلى شرف الكلمة ، وعدم التعرض لأي شخص استسلم لهم . وكان شعارهم ، الثورة على السلطة ، وأصحاب المال ، أي رفض الأوضاع الاقتصادية السائدة . ولهذا انحصرت أعمالهم في مهاجمة رجال الشرطة والأغنياء وكبار التجار ، وليس الصناعات بطبيعة الحال لانهم ينتمون اليهم ، بدليل أن التنظيم الداخلي لجماعة المياريين ، كان جوهره تنظيماً حريفاً ، وكذلك كانت مراسيم الانتماء لطائفتهم والعقوس المتصلة بها ، تشبه مراسيم وطقوس الاصناف ، مثل لبس السراويل ، وشد الحزام ، وشرب الانخاب بماء الملح احتفالاً بالعضد الجديد . لذلك كان لهم تنظيم قروسي مثل اتخاذ الرؤساء والقواد والنقباء والعلماء ، والمجالات المختلفة في بغداد . وكان مثلهم الأعلى هو علي بن أبي طالب فتي الاسلام الاول . (٢٧) وأما بـالظن أن كلمة مياري بمعناها البلدية (لص ، نذل) كانت لا تعدو أن تكون شتيمة يلقي بها الخصوم على وجه خصومهم ، وقد قيل في هذا الصدد : « والعرب تمدح بالمياري وتلم به » (٢٨) .

ولما تشعبت فرق المياريين وكثر عددها واشتدت خلافاتها ، عمل الخليفة العباسي الناصر لدين الله (٥٧٥ - ٦٢٢ هـ) (١١٨٠ - ١٢٢٥ م) على استقطابها وإعادة تنظيمها وبعثها تحت قيادته في نظام فرديسي نافع ومفيد تحت اسم (الفتوة) وهي التي أطلق عليها الباحثون الأوروبيون خاصة اسم الفروسية . وكان هدف الناصر من وراء ذلك ، تنظيم الشباب

(٢٥) داجع التفاصيل في (المدوري : دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٢٨٢) .

(٢٦) المياري في اللغة هو الشخص الذي الكثير الحركة . والشاطر هو الشخص المتصف بالدهاء والخيلة . أما الفتيان فجمع فتي وهو تعبير كثير ما يرجع الى اللغات الأوروبية بمعنى فارس : باللاتينية Rittor وبالانجليزية Knight وبالفرنسية Chevalier .

(٢٧) داجع (حسين أمين : المياريون ونشاطهم الشعبي في بغداد ، مجلة التراث الشعبي سنة ١٩٦٤ العدد الثاني ، بدرى محمد فهد : العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري ص ٢٨٦) . وكذلك

Arendank : Ency. of Islam, art. Futurua

(٢٨) تاج العروس ج ٢ ص ٢٢٤ .

وخلق جبل جديد يتحلى بالمبادئ السامية والأخلاق الكريمة والعادات الحسنة ، فضلا عن إعادة هبة الخلافة العباسية التي فقدتها منذ قرون . (٢٩)

ومن حسن الحظ أن المؤلف العربي المعاصر أبا عبد الله محمد بن العمار البغدادي (ت ٦٤٢ هـ / ١٢٤٢ م) قد وضع كتابا عن منظمة الناصر سماء الفتوة ، جمع فيه كل قواعد الفتوة والمروة على حد قوله . (٣٠)

والجدير بالذكر ، أن مراسيم الانتماء لحركة الفتوة هذه ، مثل لبس سراويل الفتوة ، وشرب الانخاب بماء المسح ، وحلق جزء من الرأس ، وشد المريد بمنطقة أو حزام ، كانت مستعدة من طقوس العيارين والحرفيين من قبل ، كما استمر أثرها باقيا في تقايبات الحرفيين بعد ذلك إلى وقت متأخر . هذا ويلاحظ في فتوة الناصر ، أنها تتكون في أساسها من صنّاع المدن وغيرهم من العامة ، إلا أنها قبلت أيضا عددا من أمراء الشام والعراق وآسيا الصغرى وغزنة . كذلك درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر الميلادي ، على منح سراويل الفتوة للأمراء والاميان المصريين فلبس بعض الأحيان . ولعل منح السراويل للأمراء هو الذي أدى إلى تشبيه الفتوة بالفرنسية الأوروبية على أساس المطابقة بين مبدأ التبعية Homage في الغرب ، والرباط الجامع بين المريد واستاذة في الشرق . وإن كان هناك تحفظ هام حول هذه المقارنة يقوم على أن المجتمع الإقطاعي الأوروبي ، لا يمكن أن ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري أيضا أن يمنح المملوك تابعيه قطعا من الأرض بانتظام . (٣١)

وكيفما كان الأمر ، فالمهم أن هذه الحركات الشعبية التي انخرط فيها الحرفيون ، لم تقتصر على بغداد والقسم الشرقي من الخلافة العباسية ، بل امتدت غربا إلى الشام ومصر أيضا . فيرى بعض المؤرخين أمثال الدوري وسفاجية أن هناك ارتباطا وتداخلا بين حركة العيارين في العراق ، وبين فتوة الأحداث التي ظهرت في المدن الشامية منذ أواسط القرن الرابع الهجري ، واستمر نشاطها إلى القرن السادس الهجري (١٢ م) . واستندوا في ذلك على أن هؤلاء الأحداث كانوا - مثل العيارين - أشبه بميليشيا شعبية تحسب لها

(٢٩) تلقي الإشارة هنا إلى أن المؤرخ التونسي المعروف ابن خلدون ، انتقد فتوة الناصر واعتبرها لهو أمير لا يصلح له ، وذلك منذ قوله في كتابه المبرج ج ٢ ص ٥٢٥ : « وكان الناصر مع ذلك كثيرا ما يشغل يرمى البندق والقوس بالعمام المناسيب ، ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد ... وكان ذلك كله دليلا على هرم الدولة وذهاب الملك من أهلها بذهاب صلاحها منهم » . والواقع أن ابن خلدون ، كما هو معروف ، قد جاء بعد الناصر بنحو قرنين من الزمان وهي مدة طويلة قد تجرعه عن تقدير الوزن الصحيح لقيمة هذا العمل بالنسبة لوقتته .

(٣٠) نشر هذا الكتاب (الفتوة لابن العمد) مصطفى جواد ، على الدين الهلالي ، عبد العظيم النجار ، واحمد ناجي القيسي (بغداد ١٩٥٨ - ١٩٦٠) .

(٣١) راجع (زائف : الفتوة ، هل هي الفرنسية الشرقية - دراسات إسلامية ص ٢٢٤) .

الدولة حسابها ، وكان لها رؤساء ونقبسها ومقدمون ومحلات في المسكن الشامية التي تسيطر عليها ولا سيما في حلب ودمشق ، حيث كان رئيس فرقة الاحداث هو السيد الفعلى في المدينة ، ولا يستطيع أي شخص أن يفرض نفوذه فيها إلا بموافقة والتعاون معه . (٣٢)

أما في مصر ، فيبدو أن الفاطميين ، منذ القرن الرابع الهجري ، قد أدركوا - مدى ازدياد أهمية العامة ، وخطورة دورهم في الحياة الاقتصادية بالمدن المصرية ، ولهذا عملوا على تلافى هذه الحركات الشعبية المعارضة ، بإجراء إصلاحات اقتصادية شاملة تقوم على سيادة الأمن والنظام والعدالة ، وعلى مياسة تحديد الاسعار ومقاومة الغلاء والاحتكار ، وإفساح المجال للنشاط الحر في والتجاري ، ومعاملة الإنباط ، وهم عماد الصناعة في مصر ، في ذلك الوقت ، معاملة سمة تقوم على مبدأ التسامح الديني ، كي يتفرغوا لأعمالهم . وقد أدت هذه الإصلاحات الى تحسين أحوال المعيشة كما هو واضح من كتابات المعاصرين أمثال المقدسي وناصرى خسرو .

لكن المهم هنا ، أن الدولة الفاطمية ألهمت في القاهرة سياسة ثيوية عسكرية ربما سبقت بها فتوة الناصر في بغداد ، وذلك بتجنيد الحرفيين وغيرهم من شباب مصر في فرقة عسكرية عرفت باسم **الفلمان أو الصبيان الحجرية** ، نسبة الى الحجر أو النكتات التي أقاموا فيها بجوار دار الوزارة عند باب النصر في شمال القاهرة . ويفهم من كلام المقرئ في هذا الصدد ، أن أفراد هذه الفرقة كانوا في البداية منذ عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمي من مهرة الصناع وأولاد الناس (٣٣) من مختلف الولايات والأعمال المصرية ، وأنهم شاركوا مع الجيوش الفاطمية في الحروب الصليبية بالشام ، ثم اضطر الوزير الفاطمي الأفضل بن بدر الجمالي ، بعد هزيمته معهم أمام الصليبيين في صقلان ، الى حل هذه الفرقة ، وإعادة تكوينها من أبناء الجند فقط سنة ٤٨٧ هـ . وقد علق المستشرق الإنجليزي كاسلر كاي على التنظيم الأول لهذه الفرقة ، بأنه أول محاولة لتجنيد المصريين في مصر الإسلامية . (٣٤) وينص المقرئ كذلك على أن هذه الفرقة كان لها قيادة خاصة بها يتولاها أمير يقال له الموفق كما كان لها تقية واستاذون وخدام يرسمها . ويبدو أن هؤلاء الفلمان كانوا يعدون اعدادا خاصا للقيام بالأعمال الفدائية السريمة التي تتقدم الجيش الرئيسي لتغطية

(٣٢) عبد العزيز الموري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٧٩ ، وكذلك :

Sauvaget : *Alep, Essai sur le développement d'une grande ville Syrienne, desorigines au XIX siecle* p. 97 (Paris 1941)

(٣٣) يستعمل المقرئ نقلا عن ابن أبي عمير عبارة أولاد الناس لتمي هذا عامة الناس من المصريين . أما مفهوم أولاد الناس كصطلح مملوكي بمعنى أبناء المماليك إلا أن هذا جاء متأخرا بعدة طويلة في مصر دولة المماليك . راجع (المقرئ : الخطط ج ١ ص ٢٣) .

Cassels Kay : *Yaman, its early medieval History* by Omara, P. 264
note 50 (London 1931)

(٣٤) انظر

حركاته بديل قول القرطبي : « وكانوا يبيتون في حجرهم يدهم وسلاحهم وخيلهم بحيث اذا جردوا ، خرج كل لوقته لا يكون له ما يمنعه فكانوا في ذلك على مثال اللؤابة (أي المقذمة) والاستار (٣٥) (أي الفطلاء والستر) . ولا شك ان هذا الوصف يذكروننا بفرق الفتنوة والاحداث التي كانت تعمل منفصلة عن الجيش الرئيسي ولها قيادتها الخاصة بها .

اما زمن الأيوبيين والمماليك ، فتحدثنا كتب التاريخ عن منظمات شعبية مسلحة من الرجال اطلق عليها اسم الحرافيش . وقد وصفهم البعض بما وصف به العيارون في بغداد بأنهم كانوا من الرعاع وزمر العامة . غير ان ابن منظور في معجمه لسان العرب يعطينا تفسيراً واضحاً لهذه التسمية عند قوله : « وأحرقت الرجال اذا صاروا بعضهم بعضاً . وأحرقت الديك أي نهبا للقتال » . (٣٦) وهذا التفسير أيده المصنف التاريخي عند الكلام عن الحرافيش في جيش صلاح الدين ، توصفتهم بأنهم فرقة من المتطوعة ، لها قيادتها الخاصة ، تتقدم الجيش النظامي في الهجوم دون أن تكون جزءاً أساسياً منه . ومثال ذلك الهجوم الذي شنوه على قلعة بيت الاحزان وهم يصيحون : « الله أكبر » مما وقع الرعب في قلوب الفرنجة الذين خيل لهم ان المسلمين معهم بداخل الحصن فاستسلموا في الحال قبل وصول صلاح الدين بالجيش الرئيسي . (٣٧) وهذا الوصف يذكروننا من غير شك بفرق الفتنوة والاحداث والفلمان من قبل .

كذلك يروى لنا المؤرخون امثلة حية من المقاومة الشعبية التي أبدتها هؤلاء الحرافيش المصريون ضد حملة لويس التاسع على دمياط سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩ م) ، وكيف أنهم كانوا يتحلبون في اختطاف الفرنج بكافة الطرق التي تثير الدهشة والاصحباب ، مثال ذلك أن مجاهدنا من الحرافيش قور بطيخة وأدخل رأسه فيها ثم غطس في الماء الى أن قرب من الفرنج فظنه بمظهم بطيخة سائلة في النيل ، ولما نزل لأخذها خطفه ذلك الحرفوش وأتى به أسيراً الى معسكر المسلمين . وهناك قصة صياد السمك أحمد الدمياطي الذي كان يجد الجماعة من الفرنج على ساحل البحر (النيل) خالرين من الجوع ، فيطرح عليهم شبكة ويباردهم بالبلع . هذه الامثلة وغيرها تدل بوضوح على المفهوم الإسلامي للجهاد في العصر الوسيط حيث كان عامة الناس وحتى رجال الدين قادرين على حمل السلاح والقتال به الى جانب اعمالهم وحرفهم التي يكتسبون منها .



(٣٥) القرطبي : الموطأ ج ١ ص ٤٤٤

(٣٦) ابن منظور . لسان العرب ج ٦ ص ٢٨٢ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

(٣٧) انظر : Salah El Beheiry : Les Institutions de l'Egypte au temps des Ayyubides p. 156-159

(٣٨) أحمد مختار العبادي والسيد عبد العزيز سالم : تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ص ٢٣٨ و ٢٤٢ .

نماذج لبعض الصناعات في المدن الاسلامية :

تمددت الصناعات في المدن الاسلامية حتى صارت مقظرا من مظاهرها الاقتصادية . ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون في وصفها ، أو أن نشاهد ما بقى منها في المتاحف الاسلامية والدولية . وحسبى في هذا المجال أن أقدم نماذج لبعض الصناعات الحيوية التي كان للاسلام فضل فيها ، والتي تتعلق في تصنيفها بعميشة الانسان من ناحية كسائه وغذائه وشرابه وثقافته والدفاع عن نفسه . واعنى بذلك صناعة الملابس وجر المياه ، والسكر ، والورق ، والأسلحة .

اولا : صناعة المنسوجات :

اشتهر المصريون والفرس من قديم بصناعة المنسوجات ، ولما فتح العرب هذه البلاد ، عملوا على تنمية وتطوير هذه الصناعات الساسانية والتبطينية ونشروها في البلاد التي فتحوها . ويؤيد ذلك كتابات الجغرافيين والمؤرخين التي تدل على وجود اتصالات وثيقة وتشابه كبير بين صناعات النسيج في المدن الاسلامية الى درجة المنافسة . فالنسيج الحريري المتأبى الذي كان يصنع أصلا في محلة المتأبى بفرب بفسداد ، لم يلبث أن انتقلت صناعته الى مصر والاندلس بنفس الاسم . والاقواب الدقيقية المصرية المشاة بالحرير والذهب والتي كانت تصنع في بلدة دبيق قرب دمياط ، لم تلبث هي الاخرى أن صارت تصنع في العراق وفارس بنفس الاسم أيضا . والمقاطع الكتانية الرقيقة التي كانت تصنع بمدينة الاسكندرية ، صار الصانع في البلدان المختلفة يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية . والمنسوجات التي اشتهرت أصلا بأصبهان وجرجان في إيران ، لم تلبث أن صارت تصنع في الاندلس وغيرها باسم الاصبهاني والجرجاني أيضا . والقماش المعروف باسم يوقلمون والذي كان يصنع في مدينة تنييس بجوار دمياط ، صار يصنع أيضا في مدينة شنترين Santaren في قرب الاندلس وبفلس ألوانه المتغيرة في اليوم الواحد . (٢٩) كذلك شبت مدينة كازرون الإيرانية بمدينة دمياط المصرية في صنع الثياب الكتانية حتى صارت تسمى و دمياط المعجم « ، مما يدل على وجود صلة بين الصناعتين في مصر وفارس . هذا بالإضافة الى اقمشة السقلاطون Bakorlat الحريرية الوردية التي اشتهرت في الأصل ببلاد اليونان لم انتشرت صناعتها في المدن الاسلامية شرقا وغربا .

وهذا التشابه في الانتاج أن دل على شيء فانما يدل على أن الاسلام كان عاملا توحيد فنى وصناعى الى جانب كونه عاملا توحيد دينى وثقافى بين بلدان العالم الاسلامى .

(٢٩) قيل في تفسير يوقلمون انه اسم العربية باليونانية لانه يتغير شكلها في ألوان شتى متغيرة . وقيل كذلك انه اسم دابة بحرية لها وبر في المحيط الاطلسي في قرب الاندلس ، وأنها كانت تحكك بمجارية الشاطئ فيبلغ منها وبر في أين العرب ولون الذهب فيجمع وتنسج منه في مدينة شنترين ثياب تتلون في اليوم ألوانا . (القلمسي : احسن التقاسيم ص ٢٢٢ ، وفي حسن : كنوز اللغويين ص ٥٢) .

على أن هذا التشابه في صناعة المنسوجات لم يمنع من وجود أوليات فيها بكل إقليم حسب الانتاج الزراعي ووفرة الخام فيه .

فالمشرق الإسلامي بصنعة عامة امتاز ببراعة وصناعة القطن الذي انتقل اليه من الهند من قديم ، وصارت أهم مراكزه في بلاد ما وراءالنهر (تركستان) وشرق فارس . ففي كتاب تاريخ بخارى للترشحي (ت ٣٤٨ هـ) ، نجدوصفا لنسيج قطنى اشتهرت به بخارى وقرابها ، وهو الكرباس ويسمى أيضا الزلفيجي لانه ظهر أول الامر في قرية من اعمالها تسمى زندنة . وكان هذا القماش يحمل الى العراق وفارس ومصر والشام والروم وغيرها ، ويتخذ منه اللسوك والمظماء ثيابا ويشترونه بشمن الديباج . وكان منه الاحمر والابيض والاخضر . وكان ببخارى صناعات مهرة مخصصة لهذا العمل ، ودار صناعة (بيت الطراز) لعمل هذه الثياب والبسط والسراقات وسجاجيد الصلاة . وفي كل عام كان يذهب اليها عامل خاص من بغداد ويأخذ من هذه الثياب ما يقابل خراج بخارى . (٤٠)

كذلك اشتهرت مرو ونيسابور ومعظم مدن خراسان بثياب القطن اللينة الفاخرة . وفي ذلك يقول الثعالبي : « وقد علم الناس أن الكتان لمصر » (٤١)

ومن شمال فارس انتقلت زراعة القطن الى العراق والجزيرة ، ومن أهم مراكز زراعته البصرة جنوبا ، ومجندل وراس العين وحران وعربان في الجزيرة شماليا . ويقال أن العمديتين حملوا على نشره هناك بين النهرين . ومن ثم قامت صناعات قطنية في العراق ، فاشتهرت البصرة بالبزل وهو نسيج قطنى ثمين تصنع منه القوط والآثار والطاقيس . كما اختلفت الموصل وحران بصناعة اقمشة قطنية رفيعة تعرف بالثشاش . بينما بلدة حرس ومدينة بغداد وقرابها أمثال باقندارا والحضرة بصنع الثياب القطنية السمكية . (٤٢)

ولم تلبث زراعة القطن أن انتشرت في الشام ، وصنعت منه دمشق اقمشة مشجرة سميت باسمها « الدمشقيات » . ثم انتقلت زراعته بعد ذلك الى الاندلس في القرن الثالث الهجري ، حيث اشتهرت مدينة اشبيلية Sevolla بزراعته وصناعاته وتصديره ، لدرجة أنها نجحت في انتاج نوع من الاقمشة يقي من بلل الامطار . (٤٣)

أما في مصر فيبدو أن انتاج القطن كان ضئيلا بحيث لم يعمل منه فيها نسيج من القطن الخالص ، بل كانوا يمزجونه بالكتان أو الصوف أو بمواد أخرى ليفية (٤٤) . وتجدر الإشارة

(٤٠) أبو بكر محمد الترشحي : تاريخ بخارى ص ٢٠ ، ٣٧ . حريه عن المارسية امين عبد الحميد بدوي ونصر الله مبشر القراي (مجموعة ذخائر العرب رقم ٤٠ ، مصر ١٩٦٥) .

(٤١) الثعالبي : خلاصة المعارف ص ٩٧ ، ١٠٨ متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة سيد الهادي أبو زيد ج ٢ ص ٢٥٠ .

(٤٢) ياقوت : معجم البلدان ج ٢ ص ٢٧٢ ، القنوري : الرجوع السابق ص ٧١ .

(٤٣) ابن حوقل : صورة الارض ج ١ ص ١١٤ .

Zaki Hasan : Les Tuluées p. 239.

(٤٤)

الى ان هناك فارقا بين القطن في ذلك الوقت وبين القطن الحالى الذى طور الامريكيون زراعته في نهاية القرن الثامن عشر حين هجنوا هذا النبات على انواع محلية في عالم الجديد (٤٥) وكيفما كان الامر ، فانه يكفى المسرب فخرا انه من طريقهم عرفت أوروبا هذا النبات الهام ، وابتقت عليه اسمه العربى في لفاتها ، ثم أصبح القطن هو والقمح ، فيما بعد ، أهم مادتين من المواد الخام التى قامت عليها الثورة الصناعية .

أما الكتان فقد كان له الصدارة في صناعة المنسوجات المصرية بسبب انتشار زراعته في جميع أنحاء مصر حتى قيل أنه في أيام المجامع كان الناس لا يجدون شيئا ياكلونه سوى بذر الكتان .

ومن ثم قامت على الكتان في مصر صناعة المنسوجات التالية بأنواعها الرقيقة والسميكة . وقد اختصت مدن شمال الدلتا مثل تيس ودمياط وشطا وديبق والاسكندرية ، بصناعة الأنسجة الكتانية الرقيقة التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية ولف بها المعالم وتعمل منها الخمر التى تغطى رؤوس النساء . أما الأقمشة التالية السميكة ، فكانت تصنع في مدن مصر الوسطى كالبهنسا ، والإسكندرية ، والفيوم . ومنها كانت تعمل الستور والمضارب والخيام . (٤٦)

كذلك اشتهرت الأندلس بصناعة المنسوجات الكتانية القديمة الغالية التى لا يفرق بينها وبين الكاند (الورك) الجيد الصقل فى الرقة والبياض . وقد اشتهرت كل من سرقسطة Zaragoza ولاردة Lerida وبلجة Beja بصناعة الكتان في الأندلس . (٤٧) هذا ، ويشير المقدسى الى أن الكتان كان يزرع بالعراق وتصنع منه الملابس الكتانية الرقيقة الطرزة والبسيطة ولا سيما في الأبله والبصرة . وكذلك انتشرت صناعته في اقليم التريبجان بإيران . (٤٨)

أما في أقصى المشرق الإسلامى ، في بلاد ماوراء النهر (جيحون) ، فكان ينسج وجسود الكتان ، حتى يمكن أن اسماعيل الساماني أمير بخارى ، أهدى لكل قائد من جيشه فوبا من الكتان كهدية قيمة نادرة . (٤٩)

أما صناعة الحرير ، فالمعروف أنها انتقلت قديما من الصين شرقا ، وبيزنطة غربا ، وانتشرت على شواطئ البحر قروين ، وفي إقليم طبرستان جنوبه ، وفي أرمينية وخوزستان (الأهواز) ، ولم تلبث هذه الصناعة في العصور الإسلامية أن عمت الأراضي الإيرانية كلها ،

(٥٥) توك : التطورات الاقتصادية (تراث الإسلام ، القسم الاول ص ٢١٠) .

(٤٦) ابن حوقل : صورة الأرض ص ١٠٨ ، راشد البراوى : حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص ١٢٤ .

(٤٧) الأبرسي : نزهة المشتاق ، طبعة دوزى ، ص ١٩٢ .

(٤٨) المقدسى : احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ١٢٨ .

(٤٩) كادم متر : الترجع أنبانيق ، ج ٢ ص ٢٥٢ .

من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

وحملها العرب أينما ذهبوا ، فانتشرت على أيديهم تربية دودة القز ، وانتشرت معها صناعة الحرير ، حتى أصبحوا زعماء تجارة الحرير في العالم خلال العصر الوسيط .

ومن أهم أنواع الحرير : الخز ، وهونسيج ناعم يصنع من الحرير والصوف أو الوبر والإبريسم ، وهو حرير خالص ، والديباج وهونسيج حريري موشى بخيوط من الذهب أو الفضة بأشكال الحيوانات ونحوها . (٥٠)

وقد اشتهرت سمنان بجبال طبرستان بصنع المناديل المنقوشة والسبائك المعجبة الصنعة التي كانت تباع السبئية منها بمائتي دينار في ذلك الوقت (القرن الرابع الهجري) ، ويقال إن المرأة تعمى من دقة الصنعة وكثرة العمل . (٥١)

واشتهرت الشام بالثياب الحريرية الموشاة الثمينة (البروكار Brocart) ، ونسب إلى دمشق نوع مشهور منها حمل اسمها في العالم الغربي وهو الدماسك . كذلك اشتهرت العراق بإنتاج الحرير أيضا ، فصنعت بغداد الثياب المتأبقة ، وصنعت الموصل اقمشة من الحرير الموشى عرف باسمها في أوروبا *Muslin* ، كما صنعت الكوفة عمائم من الخز ، وأغلبية للراس والرقبة سميت باسمها حتى اليوم « الكوفية » .

أما الحرير في مصر ، فكان استعماله محدودا أول الأمر لعدم العناية بتربية دودة القز ، وإن كان يبدو من بعض النصوص التاريخية والأثرية أن مصر بدأت تصنع الحرير منذ أيام الفاطميين ويؤيد ذلك أيضا وجود صناعاته في بعض البلاد التي خضعت لهم مثل جزيرة صقلية وقاعدتها بالرغم التي اشتهرت بصناعة الحرير الموشى بالذهب على أيامهم . (٥٢)

وكيفما كان الأمر ، فإنه من الثابت أن المناسج المصرية أخرجت قماشا سداه ولحمته من الحرير الخالص في عصر دولة المماليك . ولعل ذلك يرجع إلى هجرة الصناع المشاركة المتخصصين في هذه الصناعة إلى مصر أمام ضغط الزحف المغولي ، بدليل وجود زخارف صينية الطراز على بعض الاقمشة الحريرية التي كانت تحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وقد كانت الاسكندرية من أهم مراكز هذه الصناعة ، واشتهرت بصناعة الموشى والسقلاطون والنمر (المخطط كجلد النمر) ، والطردوحش والإطلس . (٥٣)

(٥٠) انور الرفاعي : الإسلام في حضارته ونظمه ص ٢٠٢ (أدار القز ١٩٧٢) .

(٥١) أبو دلف مفر بن الهيثم القزويني (القرن الرابع الهجري) : الرسالة الثالثة ص ٣٧ نشرها وترجمها إبي الروسية بطرس بولفانوف ، واتس خالونوف (موسكو ١٩٦٠) .

(٥٢) راشد البراوي : المرجع السابق ص ١٣٦ ، جاك كتيستار : الحضارة العربية ص ١٢٦ وكذلك كتاب *Repertoire Chronologique* جامع الكتابات الكوفية المعروفة باسم : *d'epigraphie arabe*, Tome VI, (Le Cairo 1931)

(٥٣) الفلكلندي : صبح الأعيان ج ٢ ص ٥٢ - ٥٣ ، ذكي حسن : المرجع السابق ص ٣٦٧ ، حلمي سالم : المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ .

وتعتبر الأندلس من أهم البلاد التي ازدهرت فيها صناعة الحرير بأنواعه المختلفة ، وذلك بفضل رعاية أهلها بتربية دودة القز ، ووفرة أشجار التوت التي تنضج القز على أوراقها ، ويشير المؤرخ الأندلسي صريب بن سعد (ت ٣٧٠ هـ) إلى دور النساء في انتقاء الشرائق ورعاية بيض دودة القز من شهر فبراير إلى أن يفقس في شهر مارس من كل سنة . (٥٤)

ومن أهم مراكز تربية دودة القز في الأندلس : البيرة (غرناطة) ، ومالقة Malaga وجيان Jaen ، وبسطة Baza ، وجبال Sierra Nevada ، ولورقة Lorca وغيرها . وكان حرير البيرة أجودها ، ولذا كان يصدّر إلى داخل وخارج إسبانيا . (٥٥)

وكانت مدينة المرية Almeria الواقعة على شاطئ البحر المتوسط ، من أهم مراكز صناعة المنسوجات الحريرية في الأندلس . ويقال أنه كان يوجد بها نحو ثمانمائة حرفة في نسج الحرير ، كما يقدر عدد الأنوال فيها بحوالي ٥٨٠٠ نول . (٥٦) ومن أمثلة منسوجاتها : الديباج الوضي والسقلاطون ، والأصبهانى والجرجانى ، والمتابى الموج ، والنياب المينة أي التي لوانا بنقش صغيرة تشبه عيون الوحش أو برغرفة هندسية على هيئة العين . (٥٧)

لكل ذلك اشتهرت مدينة إشبيلية بالحلل الموشية ذات الصور العجيبة والمنمنمة برسم الخلفاء فمن دولهم . وبالمثل يقال بالنسبة للنياب الحريرية السرسطية في شمال إسبانيا . (٥٨) وحينما زار الرحالة العراقي ابن حوقل بلاد الأندلس في القرن الرابع الهجري (١٠ م) ، أشاد بالنسجة الديباج الأندلسية ، وبالسروج الحريرية ، وقال أنها فاقت في صنمها أي مكان في العالم ، كما أنها تزيد في كمياتها على ما ينتجها العراق . (٥٩) وأشد حظيت المنسوجات الأندلسية بشهرة كبيرة في الأوساط الأوروبية الراقية ، ونجد ذلك واضحا في سير الملوك والبايات والقادة وغيرهم ، الذين حرصوا على اقتناء هذه الملابس الثمينة . (٦٠) كذلك تحتفظ المتاحف الدولية بقطع عديدة من المنسوجات الأندلسية مثل متحف فيجو بقطالونيا ، ومتحف الفن الزخرفي في بروكسل ، وكاتدرائية أوتون بفرنسا ، والأكاديمية الملكية بمدريد وغيرها . (٦١)

(٥٤) صريب بن سعد : تلويح قرطبة ص ٢٣ ، ٢٤ ، نشرة دؤلى كملعل لكتاب البيان العرب لابن هدارى تحت عنوان

(٥٥) العصري : الرضى للسطر ص ٢٤ ، ٢٥ .

(٥٦) القرى : تلح الطيب ج ١ ص ١٦٢ .

(٥٧) عبد العزيز مزولق : الفنون الزخرفية ص ٢٤ .

(٥٨) الطبرى : ترصيع الأخبار ص ٢٢ نشر عبد العزيز الاحوانى : القرى : تلح الطيب ، ج ٢ ص ٢٢١ .

(٥٩) ابن حوقل : صورة الأرض ج ١ ص ١١٤ .

Caston Migoon : Arte musulmane p. 18.

(٦٠) (٦١) راجع

أما صناعة الانسجة الصوفية ، فقد انتشرت كذلك في العديد من المدن الإسلامية ، ولكن منتجات فارس وأرمينية وبخارى ، حظيت بشهرة عالمية لجودة الصوف فيها . ونخص بالذكر منها سجاجيد أصهبان ، والبسط الأرمينية القرمزية التي تجلب بلونها الأحمر الفرح والسرور . ويروى أنه (٦٢) كان لأم الخليفة العباسي المستعين ، بساط عليه صورة كل حيوان من جميع الأجناس ، وصورة كل طائر من ذهب ، وأعينها يواقيت وجواهر . وكان لليمن شهرة كبيرة في صناعة المنسوجات الصوفية ، ففي عدن كانت تصنع الحبرات ، ومفردها حبرة ، وهي ضرب من الثياب الصوفية الموشاة أو المخططة . (٦٣)

كذلك اشتهرت كل من الحيرة والنعمانية في العراق بصناعة البسط والطنافس . ويبدو أن كلمة طنافس العربية تقابل كلمة Tapetes البيزنطية أو مأخوذة منها . (٦٤) هذا ، ويرد ذكر السجبان ضمن الأقمشة الصوفية العراقية وهي طبالس غسمة غلاظ تكون عادة خضراء وسوداء اللون ، ويسمى الصنف الضئيل منها البت . (٦٥)

أما الأقمشة الصوفية في مصر كالشيلان والبسط والعمائم والملابس ، فكانت تصنع على وجه الخصوص في مدن الوجه القبلي مثل أسبوط وإخميم لكثرة تربية الإغنام هناك ، كذلك امتازت المدن المغربية بفزل الصوف وصنع الملابس والفرض الصوفية لوفرة الشياه فيها ، فيروي الحسن بن محمد الوزان ، المصروف بليون الأفريقي (القرن العاشر الهجري) نسي كتابه وصف إفريقيا ، (٦٦) أن الثياب الصوفية المصنوعة في جبل زهون وبني يازمة بنواحي فاس ، كانت في مثل ليونة الحرير ، ينسج الانسجة الفليظة تصنع في جبال الريف والهبط شمالا ، وأنه كان يوجد بمدينة فاس خصمائل وعشرون منسجا يعمل فيها ما لا يقل عن عشرين ألف عامل ، وثلاثمائة وستين طاحونة . فكان الصوف المفزول يعالج في المبيضات التي تبلغ عددها في فاس خمسين مبيضة ، وفي خارجها نحو مائة على شفة النهر (وادي فاس) . وكان هذا الصوف المفزول مما يبيعه النساء في سوق الفزل بالمدينة ، ويندر أن تجد مدينة إسلامية في المغرب ليس فيها ميدان يسمى سوق الفزل . (٦٧)

ولعل الصوف الإسباني الذي اشتهر باسم مارينو Merino ينسب إلى قبائل بني مرين الزناتيين الذين حكموا المغرب وجنوب الأندلس في القرنين السابع والثامن الهجري ، وكانت لهم

(٦٢) جورج زيدان : التمدن الإسلامي ج ٢ ص ١٢٥

(٦٤) عبد الله فنيح : جزيرة العرب من كتاب المسالك لبني عبد البر ص ١٢٢ .

(٦٤) مثل : الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٦٥) صالح المكي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ٢٥١ .

(٦٦) كتاب وصف إفريقيا لفنسن الوزان ترجم إلى عدة لغات أوروبية كالإنجليزية والفرنسية والإسبانية . أما الأصل العربي فلا يصف مرقود .

(٦٧) عبد المولى بن عبد الله : مخطوطات الحضارة المغربية ج ٢ ص ٦٧ ، ليلى بروفنسال : المرجع السابق ص ٩١ وكذلك .

مراعى خاصة لتربية المواشى والاغنام ، أشار اليها الوزير الفرناطى لسان الدين بن الخطيب فى كتابه نفاضة الجراب فى علالة الاغتراب ، الذى قمت بتحقيقه .

وما يقال عن المغرب ، يقال ايضا عن شقيقته الاندلس بصدد الملابس الصوفية ، ولا سيما وان قسوة المناخ فى اسبانيا يحتم اهتمامها بمثل هذه الملابس . ولهذا استخرجوا فراء السمور (حيوان مثل ابن عرس) ، كما استخدموا فراء القنيلة Conejo (الأرنب الجبلى) ، والرمزى المصنوع من شعر الماعز ، الى جانب الملابس الصوفية . وقد اشتهرت كل من سرقسطة ، وقونقة Cuenca ، وجنجاله Chinchilla بعمل ذلك . اما صناعة السجاد والبسط والعصر ، فاهم مراكزها تقع فى شرق الاندلس مثل مرسية Murcia ، وبسطة Beza ، وتنتاله Tentela ، واليهما نسب أجود انواعها يقال البسطى والتنتالى . ولعل كلمة الفومبرا Alfombra الاسبانية التى معنى سجادة أو بساط جاءت من الكلمة العربية الضمرة أى الحصىرة أو لعلها من الحمرة ، لأن اللون الاحمر كان يلعب دورا رئيسيا فى الوانها على غرار البسط الفارسية والمصرية فى المشرق .

كلمة اخيرة بصدد صناعة المنسوجات ، وهى ان حكام المسلمين شرقا وغربا ، كانت لهم مصانع رسمية خاصة تشغل لحسابهم لصناعة ملابسهم وملابس الطبقة الخاصة بهم . وقد اشير الى هذه المصانع أحيانا باسم دور الصناعة وأحيانا أخرى باسم دور الكسوة ، ولكنها اشتهرت عموما باسم دور الطراز ، أى التطريز على الاقمشة بالكتابة المرزونة فى نسيج القماش نفسه . وقد شرح ابن خلدون اختصاص هذه المصانع بقوله :

« من أبهة الملك والسلطان ومذهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم فى طراز ألوابهم المدة لباسهم من الحرير أو الديباج أو الإبريسم ، تعتبر كتابة خطها فى نسج الثوب الحامأ واسداء بخيط الذهب أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب ، على ما يعكمه الصناع فى تقدير ذلك ، ووضعها فى صناعة نسجهم فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التنويه بلباسها من السلطان فمن دونه ، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه اذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف الدولة » . (٦٨)

والجدير بالذكر ان صناعة كسوة الكمبئى كل عام ، كانت تصنع فى دور الطراز المصرية فى تونس أو سيدي شططا أو فيساط أو الاسكندرية .



لتانيا : استنباط موارد المياه الجوفية :

هذه الصناعة تتعلق بعناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لاهل المدن من طريق شبكة من

القنوات أو المجارى الظاهرة فوق الأرض ، (٦٩) أو الجوفية التى تحت الأرض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدا عظيما من الاتقان . وكان يشرف على سلامتها وتوزيعها حفظة وقوامون مهمتهم السهر عليها بالتناوب ليلًا ونهارًا . وكانت هذه القنوات تصنع من الخزف أو الفخار المصمت المتعاسك ، وأحيانا تصنع من الحجر وتوضع في جوفها أنابيب الرصاص لحفظه من كل دنس .

وكان نظام القنوات الجوفية منتشرًا في بعض المدن الإيرانية بالشرق الإسلامي مثل قم ومرو ونيسابور . (٧٠) كذلك عرفت الجورة العربية في الحجاز واليمن حيث كانت هذه المجارى تسمى « الكاظمة » (من كظم الماء أي حبسه) والفقر (من فقر الماء أي فجره وبثقه) (٧١)

وفي الأندلس بنى الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط الأموي في القرن الثالث الهجرى مدينة مجريط (مدريد الحالية عاصمة إسبانيا) فوق مستودعات من المياه الجوفية . وقد ثبت أن أصل اسمها مشتق من كلمة مجرى ، بالالف الممدودة بالكسر أى بالامالة ، التى هى لهجة أهل الأندلس ، لم يقطع الإسباني يط iz الذى آخر الكلمة الذى يدل على التكرار . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية التى ما زالت آثارها باقية فيها حتى اليوم . (٧٢)

كذلك يروى ابن عذارى أن الخليفة الأموي الحكم المستنصر ، أجرى الماء العذب إلى سقايات المسجد الجامع بقرطبة سنة ٣٥٠ هـ ، وأنه أجرى هذا الماء من عين بجبل قرطبة ، خرق له الأرض ، وأجره في قناة من حجر متقنة البناء محكمة الهندسة ، أودع في جوفها أنابيب الرصاص لحفظه من كل دنس ، وفي ذلك يقول الشاعر الأندلسي ابن شفيص :

وقد خرت بطون الأرض من نطف من أعلب الماء نحو البيت تجريها

وفي المغرب أيضا وجد هذا النظام وإن كان الاسم المستخدم للدلالة على القناة الجوفية هناك هو لفظ « الخطارة » مشتقا من الخطر (يسكون الطاء) بمعنى اهتزاز الماء وتذبذبه . وقد طبق هذا النظام في مدينة زراكش بمسند تأسيسها بقليل في عهد علي بن يوسف بن تاشفين في أوائل القرن السادس الهجرى . إذ يروى الإدريسي أن المهندس عبد الله بن يونس بسند البحث والتنقيب توجه إلى طرف من أطراف المدينة يعلو فيه مستوى الأرض ، ثم حفر فيها

(٦٩) راجع وصف القناة الضخمة التي حوت في مدينة ميافارقين أيام الصليبيين في القرن الخامس الهجرى في (أحمد بن الأزرقي القاري : تاريخ ميافارقين . ص ١٦٥ - ١٦٦ تحقيق بدوي عبد الطيف) .

(٧٠) ناصري خسرو : سفرنامه ص ٢٧٨ ، مثل : الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٢٧١ .

(٧١) راجع لسان العرب لابن منظور في مادة كظم وفقر . .

(٧٢) الفار (خابيه أوليفر أسين : تاريخ مدريد ص ٨٩) (بالاسبانية) ، محمود علي مكى : مدريد العربية ص ٥٢ .

بشرا كبيرة ، ثم اوصل من قاعها قنوات تسير تحت الأرض في انحدار حتى توصل الماء الى مختلف احيائها قريبا من سطح الأرض . وقد أعجب الأمير الرباطي بهذا الابتكار وافلق على صاحبه المطايا والصلات ، ولم تلبث المدينة أن اتسع عمرها و اكتنفها الخضرة والحدائق بفصل هذه الشبكة الواسعة من القنوات الجوفية التي سارلت باقية في مدينة مراكش حتى اليوم . (٧٣)

كذلك نذكر قصبة المهديّة التي بناها الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي سنة ٥٤٥ هـ على ساحل المحيط الأطلسي في مكان مدينة الرباط الحالية عاصمة المملكة المغربية ، وأجرى لها الماء الثقي في سرب تحت الأرض من عين قبولة التي تقع في جنوب غرب الرباط بنحو عشرين كيلو مترا . وما زالت آثار السقاية المتفرعة منها باقية الى الآن ، وبالمثل يقال عن مدينة مكناش التي أجروا لها الماء من عين تاكاملتي بعد ستة أميال ، الى غير ذلك من الأمثلة التي يضيق المجال من ذكرها . (٧٤)

هذه العقيدة الإسلامية الهيدروليكية في استنباط موارد المياه الجوفية ، تجرنا الى التطبيق على ميارة وردت في كتاب الحضارة الإسلامية لإدم متر ، تقول : « وقد نالت مياه الشرب في المملكة الإسلامية مناهة كبيرة ، ولكن مجاريها ، رغم هذه العناية ، لم تبلغ من الكبر ما بلغت مجاري الماء عند القدماء ، وذلك لأن المسلمين كانوا يشفقون من الاسراف في العناية بالابدان ، اشفاق أهل المصور الوسطى في الغرب » . (٧٥) هذه العبارة الأخيرة يمكن تطبيقها فعلا على أهل الغرب في المصور الوسطى ، الذين كانوا يرون في الاستحمام والنظافة ، نمو أو تراف لا يتفق مع ما تقتضيه ميادين القتال من خشونة وفراسة وقادرة . بينما كان الاستحمام والنظافة عند المجاهد المسلم جزءا لا يتجزأ من إيمانه ولا سحما في مواطن القتال والاستشهاد . وقد يؤيد ذلك ما فعلته محاكم التفتيش Inquisitiones في اسبانيا بعد زوال الحكم الإسلامي منها ، أدمدت على هدم الحمامات وتحريم الاستحمام الذي صار عندهم شبهة اسلام .

فالمسلمون ، على عكس ما قاله آدم متر ، قد أسرفوا في العناية بنظافة أبدانهم ، بدليل هذه الكثرة من الحمامات التي أنشأوها في مدنهم (٧٦) ، والتي كانت عندهم بمثابة السينما أو المسرح عندنا اليوم من الناحية الاجتماعية ، فضلا عن مواياها الصحية .

(٧٣) الأندلسي : نزعة بالمستقال ص ٩٨ ، محمودي : تحديد القرية ص ٥٢ .

(٧٤) ابن صاحب الصلاة : ابن بابامة ص ٢١٨ ، ٢٢٨ ، نشر عبد الهادي التازي : أحمد مختار الهادي : دراسات في التاريخ المغرب والأندلس ص ٢٣٩ ، سعيد الكتوني : الطوبى والآداب والفنون على عهد الموحدين ص ٢٥٢ .

(٧٥) آدم متر : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة عبد الهادي أبو رعدة ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٧٦) غرب ابن خلدون في مقدمته مثالا بفساد التي يبلغ عدد الحمامات فيها على عهد الخليفة العباسي المأمون ، خمسة وستين ألف حمام ! ويبدو أنه نقل هذا الرقم من كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) (ج ١ ص ٧٤) نشر وترجمة سالون ، باريس ١٩٠٤) ويرى آدم متر أن في هذا العدد مبالغة وتضليل وأن الرقم الصحيح لا يتجاوز العشرة آلاف حمام في القرن الرابع الهجري (الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ٢١٩ حاشية ٢) وهو عند ليس بالقليل على كل حال .

من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

وإذا كان الرومان من قبل قد برعوا في إقامة القنوات المائية الضخمة فوق سطح الأرض كالتي ما تزال في مدينة شقوبية Segovia بإسبانيا ، فإن العرب أيضا قد بنوا لهم المدينة بأشكال تلك القنوات الجوفية المحفورة في باطن الأرض .



الثالث : صناعة السكر

يذهب بعض المؤرخين إلى أن كلمة سكر ، وجدت في اللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، على شكل ساركارا Saccharum ، ومنها انتقلت إلى اليونانية باسم سكارو Sarkara ، واللاتينية سكارم Sakkarov ثم استعملها الفرس باسم شكر ، والعرب سكر . غير أنهم يعترفون في نفس الوقت ، بصمت المصادر القديمة في ذكر زراعته . ولهذا يرجعون أن زراعة قصب السكر ، لم تظهر على الإطلاق في الإمبراطورية الرومانية ، بدليل أن الرحالة اليوناني القديم سترابون (القرن الأول قبل الميلاد) في وصفه للمنتجات الإسبانية المصدرة إلى روما ، لا يذكر اسم السكر بينها . كذلك القديس إيزيدور الأشبيلي (ت ٦٢٦ م) في كتابه المعروف باسم أصول الكلمات Etimologias لا يذكر اسم السكر . بل إن موسى بن نصير بعد فتحه لإسبانيا سنة ٩٥ هـ (٧١٤ م) ، لا يذكر اسم السكر ضمن المنتجات والفنائم الإسبانية التي أعدها للخدمة الأموي الوليد بن عبد الملك . (٧٧)

ولا شك أن صمت المصادر القديمة عن ذكر اسم هذا النبات الهام ، حتى بداية عصر الفتوحات العربية ، يبين أصالة الدور الإسلامي بعد ذلك في زراعة قصب السكر وعصره وتصنيعه ثم تصديره إلى العالم الخارجي . ويفهم من كتابات المؤرخين الأندلسيين المتقدمين أمثال الرازي وعريب بن سعد ، أن محصول قصب السكر كان كبيرا في الأندلس في القرن الرابع الهجري ، وأن من أهم مراكز إنتاجه وتصنيعه البيرة (غرناطة) ، ومالقة ، والمنكب ، وجليانة ، وشبالة ثم أشبيلية ولا سيما في جنوبها الشرقي عند جنة المصلى . (٧٨)

واستمر انتاج السكر في الأندلس حتى سقوط الحكم الإسلامي بها سنة ١٤٩٢ م لدوجة أن الأسبان سمحوا لعدد من الموسكيين (المسلمين المهادين) المشتغلين بزراعة السكر ، بالبقاء في إسبانيا ، ولكنهم رفضوا مما ترتب على رحيلهم تضائل كمية انتاجه . (٧٩)

أما في المشرق الإسلامي ، فأول ذكر لزراعة قصب السكر وتكريره كان في إقليم خوزستان (الأهواز) في القرن الثاني للهجرة ، وأن محصوله كان على درجة عالية من الكثافة

(٧٧) انظر (تراث الإسلام ج ١ ص ٢٠٦ و ٢٠٧ : ١٢ - ٦ - La Casa de Azúcar : Marcoira)

(٧٨) الحميري : الروض المطار ص ٢١ ، ٢٢ ، ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ١٢٠ .

(٧٩) (Imamuddin : Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Spain (711-1492) p. 88-89 .

والجودة ولا سيما في مدينة أصبهان . (٨٠) أما في مصر ، فإن قصب السكر كان ولا يزال من المحاصيل الزراعية الهامة ولا سيما في أراضي الوجه القبلي . ونسمع من أول زراعته بها من بعض أوراق البردى التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري . وقد توسع المصريون في زراعته لشدة الطلب عليه . وقد ذكر الأديب في أواخر العصر الفاطمي أن زراعته كانت منتشرة على جانبي النيل من الصعيد حتى مصب النهر شمالا (٨١) . بل ويذهب القلقشندي إلى أن شهرة سكر مصر كانت تفوق شهرة سكر الأهواز في العالم الإسلامي . (٨٢) وكانت مراكز صناعته تعرف بالمعاصر والمطابخ والمسابك ، وقد انتشرت في مختلف المدن المصرية ولا سيما في الأماكن القريبة من زراعته ، نذكر منها : القسقاط ، والنيا ، والقيوم ، والبلينا ، وأسيوط ، ثم فقط التي كان فيها وحدها ، في القرن الثامن الهجري ، أربعون مسبكاً للسكر ، وست معاصر للقص ، وأصبح السكر الجيد ينسب إليها ويسمى قطي . (٨٣)

هذا ، وتطلب المصادر المعاصرة في وصف كميات السكر الضخمة التي كان يحكم مصر يستهلكونها في عمل الحلوى التي توزع على الناس في الأعياد والمواسم . أما في العراق ، فيذكر الثعالبي أن قصب السكر كان ينتج بوفرة فيه ، ولا سيما حول البصرة وفي سنجار . (٨٤)

وبعد ، فانه يمكننا أن نختم الكلام عن هذه الصنعة الحلوة بمباراة حلوة كذلك أوردها المستشرق كوك عند قوله : « ولهذا يمكن أن يقال بحق أن تراث الإسلام ، من وراء كوبا في عهد كل من باتيسنا وكاسترو ، لأن العرب كان لهم نقطة الانطلاق في زراعة قصب السكر » . (٨٥)

رابعاً : صناعة الورق :

صناعة الورقة - على قول ابن خلدون - من توابع العمران واتساع نطاق الدولة حيث كثرت التاليف العلمية والدواوين ، وحرص الناس على تناولها في الأفاق ، فانتسخت وجلدت وجامعت صناعة الوراقين المائلين للانتساع والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتابية والدواوين . يكتبون في الرقوق ، وفي القراطيس أو الطوامير التي تصنع من البردى ، وكلها كانت أدوات رقة (روف) نادرة الوجود وغالية الثمن ثم طما يجر التاليف والتدوين وكثير ترسيل

(٨٠) إيدولف الخرجي : الرسالة الثانية ص ٤٢ نشر بطرس بولفاكوف وأنس خاليدون ، (دار النشر للدار الشرقية ، موسكو ١٩٦٠) .

(٨١) راشد البراوي : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٢) صبح الأمان ص ٢٧٢ .

(٨٣) القزويني . الخط ص ٢٢٢ ، حلمي سالم : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢ .

(٨٤) عبد العزيز النوري : المرجع السابق ص ٧٠ .

(٨٥) تراث الإسلام ص ١ ص ٢١١ .

من مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة الإسلامية

السلطان وصكوكه ، وضافت الرقوق الجلدية والقراطيس البردية من ذلك ، فأشار الفضل بن يحيى البرمكي على الخليفة هارون الرشيد بصناعة الكافد (أي الورق) ، لمواجهة هذا الاستهلاك المتزايد ، وهذا الشغف بالعلم والكتب (٨٦) وهكذا انشئ أول مصنع للورق في بغداد سنة ١٧٨ هـ / ٧٩٤ م .

ومن المعروف أن هذه الصناعة في الأصل نقلت من الصين إلى سمرقند (٨٧) ، وعندما احتل العرب هذه المدينة على يد فتية بن مسلم سنة ٩٤ هـ / ٧١٣ م ، عملوا على تطوير هذه الصناعة وتنقيتها من الشوائب بحيث صارت سمرقند أكبر مركز لصناعة الكافد أو الورق ، ومنها انتقل إلى بغداد ثم انتشر في جميع البلاد الإسلامية لخصه ونموته وسهولة استعماله ، بينما أخذ الرق الجلدي والبردي المصري في الاختفاء .

ولا شك أن صناعة الورق وانتشاره بين المسلمين منذ القرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي ، يعتبر حدثاً حضارياً كبيراً سبقوا به أوروبا قروناً عديدة ، إذ أنه من المعروف أن أقدم الصانع التي أنشئت لصناعة الورق في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا ، ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي . أما في إنجلترا فجاءت بعد ذلك التاريخ . (٨٨)

والى جانب سمرقند التي ظلت وقتاً طويلاً المدينة الممتازة للورق الجيد ، ظهر الورق البغدادي كما رأينا ، ثم الورق الشامي الذي كان يصنع في دمشق وحماة وطرابلس ثم في طبرية بفلسطين ثم ظهر الورق المصري وإن كان بأى في مرتبة عالية من حيث الجودة والقطع . (٨٩)

أما في الأندلس ، فإنه من المحتمل أن تكون صناعة الورق قد وجدت بها خلال العصر الأموي ، وإن كان أول ذكر لهذه الصناعة أوردته الأندلس في القرن السادس الهجري عند كلامه على مدينة شاطبة Jativa في شرق الأندلس إذ يقول : « ويعمل بمدينة شاطبة بالأندلس من الكافد ما لا يوجد له نظير بمعمور الأرض ، وأنه يعم المشارق والمغرب » . (٩٠)

كذلك قامت صناعة الورق في مدينة بلنسية Valencia الواقعة في شمال شاطبة على البحر المتوسط . ويبدو من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الإسبانية أن ورقها مصنوع من القطن والكتان وكذلك من ألياف نبات الشهدانج . (٩١)

(٨٦) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٨٧) تقع سمرقند في بلاد ماوراء النهر (جيحون) وهي حالياً مدينة في الجمهورية الأوزبكية السوفياتية . وكانت قاعدة للعامل القوي تيمورلنك وفيها قبره .

(٨٨) من مقال نشره المرحوم عثمان الكفاي في مجلة الباحث التونسية عدد ٢٥ .

(٨٩) الفيلسوفندي : صبح الاضي ج ٢ ص ٨٥ - ٨٧ .

(٩٠) الأندلسي : نزهة المشتاق ، طبعة دوزي وديخوة ص ١٩٢ .

(Carreras : Historia de Jativa, I, p. 47-48, 1933 .

(٩١) الطبري

اما فى المغرب ، فقد كانت كل من مدينتى سبتة وفاس فى طليمة مراكز انتاج الورق على عهد الموحدين فى القرن السادس الهجرى . (٩٢)

• • •

خاصة : صناعة الاسلحة :

استخدم المسلمون جميع انواع الاسلحة المعروفة فى العصر الوسيط ، استخدموا السيوف والرماح والنشاب اى السهام ذات القصول المثثة ، كما استخدموا اقواس اليد والرجل ، واقواس اللولب التى تشد بواسطة لولب ، واقواس الركاب التى تشد من ركاب الخيل ، كذلك استخدموا ما يسمى بالتوت وهو اعمدة ذات رؤوس حديدية مستطيلة ومفرسة ، والدبابيس وهى تشبه اللوت الا ان رؤوسها مدورة ومفرسة ، والطبر او الطبرزين وهى الفاس ، والدرق اللطيفة لانشاء ضربات المدو وسهامه ، وهى منطاة بجلد القمط وهو حيوان يعيش فى الصحراء . كذلك لبسوا الخوذات او البيضات الحديدية لحماية رؤوسهم كما لبسوا الجواشن التى تحمى صدورهم ، والدروع المسبلة ذات المناظر الملثمة التى تغطى جميع اجزاء الجسم .

هذا ، وكان الحصان يعتبر سلاحا هاما من اسلحة الجيش ، ولذا اهتموا بتربيته واعداده وتدريبه ، كما اهتموا بسلامته ونظافته بحصمه بدروع فولاذية او جلدية تسمى التجانيف . ويشير العبرى على سبيل المثال الى ان ساحل تدمير (مرسية) ينشرق الاندلس ، كان مركزا لتربية الخيل حتى انه كان يخرج الفدروس من كل الوان الخيل فى كل عام . (٩٣)

كذلك استخدم المسلمون اسلحة الحصار الثقيلة مثل المنجنقات المنمرة للحصون والدبابات والكباش لنقب الحوائط والاسوار .

كل هذه الاسلحة صنعها المسلمون فى بلادهم المتدة شرقا وغربا ، معتمدين على ذلك على ما لديهم من مواد خام وايدى صناعية متاهرة . وقد امدتنا الكتب الجغرافية والمعاجم اللغوية ، بمادة فريدة من المصادر المختلفة ولاسيما مناجم الحديد التى كانت منتشرة فى فرغانة ، وكابل ، وكرمان ، والدريجان ، وارمينية ، ولبنان والشام ، وصقلية ، والمغرب والاندلس . هذا الى جانب الحديد المستورد من الهند وميلان وروسيا وبيرنطة .

وعلى اساس هذه الخامات الحديدية ، قامت صناعة الاسلحة التى اشتهرت باسم اماكن صنعها فى العالم الاسلامى مثل : السيوف الفارسية ، والسيوف البنية ، والسيوف الشامية والشرقية والممشقية ، ، والسيوف الحنيفة التى كانت تصنع فى الحجر عاصمة بنى حنيفة فى اليمامة . ومثل الرماح الخطية التى كانت تصنع فى الضبط بين البحرين وعمان على

(٩٢) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ج ٢ ص ٨١ ، محمد الكونى : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٩٣) الطبرى : لرسيع الاخبار ص ٢ نشر عبد العزيز الاخوانى .

الخليج العربي . كذلك كان الفولاذ الأندلسي مشهورا بجودته في أنحاء العالم ، ومن أهم مراكز صناعته : طليطلة ، وغرناطة وأشبيلية ومرسية والمرية ، حيث كانت تصنع السيوف والدروع والخوذات وغيرها من الآلات الحربية .

ولقد اشتهرت مدينة سبته بأسلحة الرمي حتى صارت بعض الأسر تتوارث صناعتها هناك . كذلك اشتهرت مدينة فاس في المغرب بصناعة السيوف والسكاكين معتمدة في ذلك على الحديد المجلوب من مناجم بني سعيد المجاورة .

والى جانب هذه الأسلحة التقليدية ، توصل المسلمون الى اختراع أسلحة متطورة ، مثال ذلك أنهم صنعوا قدورا خفية في حجم الزمانة محشوة بالجبر والنشادر والبول ، وأطلقوا عليها اسم القذور الكفيات ، لأنها تلقى على العدو باليد أو الكف مثل القنابل اليدوية ، فلذا اصطكت بجسم العدو المدرع بالحديد ، اتكسرت وخرجت راحتها في خياشيمه وسببت له اختناقا . (٩٤)

كذلك استخدم المسلمون قدورا أخرى وهي قوارير النفط أو نيم التفلط التي تحتوي على مادة حارقة أساسها النفط ، فلذا أقيمت على هدف من الأهداف أشعلت النار فيه . وهذا السلاح وجد عند البيزنطيين من قبل وأطلقوا عليه اسم النار الأفريقية .

ولهذا وجه المسلمون هباتهم نحو استغلال آبار النفط التي في بلادهم ، والتي كانت تكثر في إيران والعراق وصقلية . فيحدثنا الرحالة أبو دلف الخزرجي (القرن الرابع الهجري) من ميون النفط التي في باكويه من أعمال شروان في إقليم طبرستان ، وكيف أن قبالة (ضمان) كل عين منها بلغ الف درهم في اليوم . (٩٥) كذلك يصف لنا ابن الشباط التومسي (القرن السابع الهجري) طريقة استخراج زيت النفط من الآبار القريبة من سرقوسة Syracuse على الساحل الشرقي لجزيرة صقلية ، وكيف أن الرجل الذي ينزل في البئر كان عليه أن يغطي رأسه ويسد مسام أنفه والا هلك لساعته . (٩٦)

وفي أواخر القرن السابع الهجري (١١٣ م) توصل مسلمو المغرب والأندلس الى اكتشاف خاصية أخرى للنفط كمادة هامة متفجرة اذا اختلطت بمسح البارد أو النشادر ، وحصى العديد في درجة حرارة عالية . وهذا الاكتشاف أدى الى ظهور المدافع والأسلحة النارية . وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون أن سلطان المغرب يعقوب المرنى عندما هاجم مدينة سجلماسة (أفبيلات الحالية في الجنوب) سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٢ م) نصب عليها هندام (آلة) النفط

(٩٤) النويري السكندري : كتاب الآلات لا جرت به الأحكام العسكرية في قلعة الإسكندرية ورقة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية .

(٩٥) أبو دلف الخزرجي : الرسالة الثانية ص ١٢ .

(٩٦) ابن الشباط : وصف الأندلس ص ١٨٥ نشر أحمد مختار البياضي .

القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أسام النار الموقدة فى البارود بطبيعة غريبة ترد الافعال الى قدرة يادها ، (١٧)

كذلك استخدم سلطان غرناطة اسماعيل بن الاحمر هذا السلاح الجديد فى حصار مدينة اشكر Huescar فى جنوب الاندلس . وفى ذلك يقول الوزير الفرنائى لسان الدين بن الخطيب : « وفى سنة ٧٢٤ هـ (١٣٢٤ م) نازل السلطان بلدة اشكر ، ونشر عليها الحرب ، ورمى بالآلة المظلى المتخذة بالنفط ، كرة محمعة ، طاقلة البرج المنيع ، فعالت حياك الصواعق السماوية ، ونزل اهله قسرا على حكمه ، وفى ذلك يقول شيخنا ابن هديل : -

وظنوا بأن الرمد والصمق فى السما	فحاق بهم من دونها الصمق والرمد
غرائب اشكال سما هرمس (٩٨) بها	مهندمة تائي الجبال فتشهد
الا انها الدنيا تريك عجائبا	ومالى القوى منها فلا بد أن يبدو (٩٩)

ومن الطريف ان المصادر الاسبانية المعاصرة فى وصفها لاحداث هذه الحرب ، اشارت الى هذا السلاح الجديد . ففى حويلات ثوريتا الاسبانية ، نجد العبارة التى تقول ما معناه :

« وانتشرت الاشاعات أن ملك غرناطة يمتلك سلاحا جديدا مبيدا » . (١٠٠)

واضح من النصوص السابقة ومن توارىخ أحداثها ، أن مسلمى المغرب والاندلس توصلوا الى استخدام الاسلحة النارية قبل ظهورها فى أوروبا لأول مرة فى موقعه كريسى Cressy سنة ١٣٣٤ م ، فى حرب المائة هام بين انجلترا وفرنسا ، والتى انتصرت فيها انجلترا بسبب توصلها الى هذا الاختراع . كذلك نلاحظ أن المسلمين استعملوا كلمة « النفط » بمعنى النار الافريقية الحارقة ، كما استعملوها أيضا بمعنى المدفع المدمر الهادم الذى يحدث فرقة مثل الصواعق السماوية . ولا يزال يوجد فى المغرب وفى مدينة المرائش بالذات ، مدافع التربة يرجع تاريخها الى بداية العصر الحديث فى عصر السعديين (القرن العاشر الهجرى) قد نقش عليها ما يفيد ذلك : « أمر بصنع هذا النفط السعيد ، السلطان كذا » (١٠١)



(٩٧) ابن خلدون : العبر ج ٧ ص ١٨٨ .

(٩٨) هرمس Hermes الاسم اليونانى لاله الرومانى Mercure اله الخصافة والتجارة والسرقة ، ولذا أطلق اسمه على معدن الزئبق Mercurio الذى لا يعرف كيف يصكه . ويرى ابن خلدون فى مقدمته ص ١٢ أن هرمس هو اول من ابتكر صناعة الصياغة او الخياطة وأنه هو نفسه التين ادرس عليه السلام اقدم الانبياء . وسواء كان هرمس مثل الزئبق او مثل الخياط لكاهن ، فالتشبيه هنا يرمز لقرابة الاختراع .

(٩٩) ابن الخطيب : اللبقة البورية ص ٧٢ .

J. Zurita : Anales , II p. 31.

(١٠٠) انظر :

Hespéria, 1959, 3 - 4 Trimestres

(١٠١) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى :

سوق المدينة :

لا شك أن سوق المدينة ، هي مرآة حياتها الاقتصادية ، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي بل والاجتماعي ايضا . وقد تشابهت الاسواق الإسلامية في مظهرها العام تقريبا ، فغالبيتها مستقوفة كي لا تتعرض لعوامل الطبيعة ، والبعض الآخر مكشوف . وكان لاهل الصناعات والحرف محلات فيها ، ولكل صنعة او سلعة او تجارة ، سوق مفردة خاصة بها . وقد اشار اليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) الى هذه الظاهرة في وصفه للسوق العظمى ببغداد وهي الكرخ التي تقع في الجانب الغربي منها ، يقول « ولكل تجارة شوارع وجوانيت معلومة ، ولا يختلط قوم يقوم ولا تجارة بتجارة ، ولا يباع صنف مع غير صنفه ، ولا يختلط اصحاب المهن من سائر الصناعات بغيرهم ، فكل اهل تجارة منفردون بتجارتهم ، وكل اهل مهنة معتزلون من غير طبقتهم » (١٠٢)

كذلك اعطانا القريزي (ت ٨٤٥ هـ) في خطته ، وصفا تفصيليا ضائبا لتقبة القاهرة وهي اسواقها التي تمتد الى مالا نهاية ، وكلها مصنفة الى أسواق خاصة بكل سلعة او صنعة او تجارة على حدة ، للدرجة انها سميت باسم هذه السلع في كثير من الاحيان .

ولا يتسع المجال هنا لحصر جميع السلع المعروضة في الاسواق ، ولكن نكتفي بذكر بعضها مثل سوق البزازين المكتظة بتجار الاقمشة ومن يتصل بهم من اصحاب الحرف مثل النكاجين والحلاجين والصباغين والخباطين والكوالين ، وكل من لهم علاقة بصناعة المنسوجات . ومثل سوق الوراثين او الكتبيين الذي تباع فيها الكتب . وقد ذكر اليعقوبي انها على ايامه في بغداد كانت تحتوى على مائة مكتبة . ومثل سوق السلاح حيث تباع القسي والسهام والدروع وفنسايم الحرب احيانا . وهناك سوق الكفتيين الذي اشتهر بصناعة قطع النقاس المكنت ، وهي الاوعية النحاسية الجميلة المطعمة بالذهب والفضة كالاباريق والمباخر والصواني . وسوق التجارين حيث تباع المحفورات الخشبية ومن اشهرها المشربيات . ومثل سوق الحلويين في القاهرة التي كان يباع فيها السكر والصل ، والحلوى المصنعة منها ، ومنها الحلوى الملونة التي تصنع في هيئة بنات (هرايس المولد) او فرسان او في هيئة حيوان كالحصان والاسد والقط ، (١٠٣)

ولقد تميزت السوق الإسلامية بنوع من المنشآت التي تعرف باسم القياصر ومفردتها فيسارية ، وتباع فيها المنتجات الصناعية وبلغ الترف وغير ذلك . ولا يزال يوجد في مدينة فرناطة قيسارية Caserta من هذا النوع . كذلك تميزت بعض الاسواق الإسلامية باقامة المسجلات الشعرية والادبية فيها على عادة أسواق العرب القديمة ، مثال ذلك سوق الربد في البصرة التي كان يؤمها كبار الشعراء امثال الفرزدق وجربير في القرن الثاني الهجري .

(١٠٢) اليعقوبي : كتاب البلدان ص ٢٢٩ .

(١٠٣) القريزي : الخط ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ ، جاستون لبييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ترجمة : مصطفى العبادي ، ص ١٦٢ .

واستمرت حتى القرن السابع الهجري . وقد عملت العراق حديثا على احيائها من جديد باقامة المهرجانات الشعبية بالبصرة من باب ربط الماضي بالحاضر .

كذلك تميزت السوق الاسلامية ، بوجود نوع من التآزر والتماسك بين افراد اصنافها وطبقاتها كما لو كانوا جسما واحدا أو مجتمعا قائما بذاته . وقد وصف الحسن الوزان المغربي هذه الظاهرة عندما زار سوق القاهرة بقوله : « وإذا ما حدث وانتج أحد الصناعات حلا جميلا ما هنا لم ير مثيل له من قبل ، كان يرتدى رداء من الحرير ، ويطاف به بين الحوانيت ، يصحبه الموسيقيون فيما هو أشبه بموكب النصر ، ويعطيه كل شخص بعض المال . ولقد رأيت في القاهرة أحد هذه الموكب التشريفية لرجل صنع سلسلة لبرغوث احتفظ به متقيدا على قطعة من الورق . كما رأيت أحد أعمال القوة العظيمة قام بها أحد السقائين الذين يسرون في الشوارع حاملين قريبا من الجذندلي في أعناقهم . فقد تراهن مع شخص آخر ان يحمل قرية هجل مملوءة بالسلم تشد اليه بسلسلة من الحديد . وفعلنا استمر هذا الرجل طيلة سبعة أيام متتامة من الصباح الى المساء يحمل هذه القرية التي علقت بسلسلة على كتفه العاري ، ففاز بالرهان ، وحاز شرف موكب نصر عظيم تصحبه الموسيقى وجميع السقائين في القاهرة الذين بلغ مددهم ثلاثة آلاف سقاء » . (١٠٤)

ظاهرة عامة اخيرة تميزت بها السوق الاسلامية ، وهي وجودها بالقرب من المسجد الجامع الذي يعتبر القلب النابض للحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية .

الرقابة على الاسواق :

كانت الرقابة على السوق منذ أيام الخليفة عمر بن الخطاب في يد موظف خاص يدعى العامل على السوق . وكان من واجباته مراقبة الاوزان والمكاييل ، والتحكيم في الخلافات التي تنشأ بين اصحاب المهن ، وجمع ضريبة الاسواق احيانا . ويمكن اعتبار هذه الوظيفة أصل وظيفة المحتسب التي ذكرت في التاريخ الاسلامي لأول مرة في عهد يزيد بن هبيرة عامل مدينة واسط (حوالي ١٠٣ هـ) حيث كان مهدي بن عبد الرحمن ثم اباس بن معاوية ، محتسبين في واسط ، ثم كان عاصم الاحوال على الحسبة في الكوفة ، ثم اكتسبت الحسبة أهمية كبيرة بعد ذلك في العصر العباسي وفي بقية أنحاء العالم الاسلامي . (١٠٥)

وهكذا نرى أن نظام الحسبة يعد من أوائل النظم الاسلامية ظهورا ، لهذا كانت له صفة دينية في اساسه الاول ويقوم على تنفيذ النصيحة التي وردت في القرآن : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » . فوظيفة المحتسب اذن ، هي الامر والنهي وتغيير

(١٠٤) جستن فييت : تاريخ السابق ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(١٠٥) صالح احمد العلي : التنظيمات الاجتماعية الاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري ص ٣٦٨ .

المنكر في المشاكل اليومية الواضحة التي لانزاع فيها والتي لا تحتاج الى حلف يمين أو سماع شهود أو إقامة حدود ، فهذه كلها من اختصاص القاضي ولا دخل للمحتسب فيها ، أما التمزيرات أو الاحكام التأديبية السريعة فهي من اختصاص المحتسب .

لهذا كانت وظيفة المحتسب تتولى الاشراف على العمال والتجار والصناع وكل من يصح ان يخدع عملاؤه بأى صفة كانت مما يؤدي الى الاضرار بالجماعة الإسلامية . فالمحتسب هو المنظم الحقيقي للحياة الاقتصادية في المدينة .

ومن القضايا التي ينظر فيها المحتسب :

أولا : منكرات الاسواق : مثل بيع الخمور وسائر المحرمات ونقص المقياس وتطيف الميزان والبيعات المشوشة الى غير ذلك من المعاملات الجارية في الاسواق . ويفهم من كلام المؤرخين ان اسعار البيعات كانت محددة ، وتوضع عليها اوراق بسعر كل سلعة باسم من المحتسب .

ثانيا : الاشراف على الآداب العامة : كان المحتسب يعتبر مشرفا على اخلاق المجتمع ومن لم فان من واجباته ان يراعى اقامة الصلوات في اوقاتها ، وهو مسؤول عن نظافة المساجد ومراتبها ما يقوله الخطباء والوعاظ هذا الى جانب اشرافه على المعاهد التعليمية وعلى الحمامات وعلى الآداب العامة في الأذقة والطرفات .

ولاية الحسبة كان يطلق عليها في الاندلس في بادىء الامر اسم ولاية السوق أو احكام السوق ، وكان متولياها يدعى صاحب السوق التي انتقلت الى الاسبانية Zabazogogue اما لفظ المحتسب الذي شاع في المشرق ، فقد انتقل الى الاندلس والمغرب في فترة متأخرة يمكن تقديرها بأواخر القرن السادس الهجري ثم انتقل بدوره الى اسبانيا المسيحية تحت اسم *almozar* أو *almotacen*

هذا ، وقد تكلم الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية ، والمقريري في كتابه اعادة الامة بكشف الغمة ، عن ولاية الحسبة في المشرق ، وهى لا تختلف عنها في المغرب والاندلس ، الا أن ولاية الحسبة في المغرب والاندلس كانت أكثر تحديدا منها في المشرق ، كما كانت تقوم على الضروريات التي تقتضيها الحاجة الحقيقية في تلك البلاد بحيث يمكن ان يقال ان نظام الحسبة في المغرب والاندلس قد استمر بدون انقطاع طوال العصر الوسيط. ولعل احسن دليل على أهمية المحتسب في الاندلس من الناحية العملية ، أن ملوك اسبانيا المسيحيين ، كانوا كلما استردوا من المسلمين اقليما ، ابقوا فيه المحتسب ، ولهذا نجد لفظ المحتسب يدخل في اللغة الاسبانية كما رأينا ويطلق على الوالى المكلف بضبط الموازين والمكاييل. اما في المغرب ، فالدليل على أهمية وظيفة

المحتسب وشدة الحاجة إليها ، أنها مازالت باقية مستمرة الى اليوم في المدن المغربية ، بينما زالت من المشرق .

ويلاحظ ان اختصاصات المحتسب حاليا في المغرب لا تختلف كثيرا عما كانت عليه في العصر الوسيط . (١٠٦)

كلمة ختامية :

نرى مما تقدم ان المدينة الاسلامية هي أساس التمدن الاسلامي لان الاسلام دين مدني ، نزل الجزء التوحدي منه في مدينة مكة المكرمة التي كانت من قديم مركزا دينيا مقدسا ، كما كانت مركزا تجاريا واقتصاديا هاما ، ثم نزل الجزء التشريعي منه في بيئة حضرية اخرى ، وهي يثرب التي سميت منذ ذلك الوقت بالمدينة المنورة للدلالة على أنها مقر النبي (صلعم) بعد هجرته ، وللدلالة ايضا على أنها مركز حضاري .

ومع حركة الفتوحات العربية ، استمر إنشاء المدن والمراكز العمرانية الاسلامية في المشرق والمغرب ، لتكون مراكز اشباع حضاري ، وهو امر طبيعي ، لان البناء والعمران من مستلزمات الحضرة ، ولان كل حضارة لا تنحصر في الوطن في الذي نشتات فيه ، بل لابد لها من اختراق حدود هذا الوطن والانتشار فيما حولها كي تتواصل وتتفاعل مع حضارات الشعوب الاخرى .

فالحضارة الاسلامية اذن ، لم تنشأ من فراغ ، وانما سبقتها حضارات هي مصادرها التي اثرت فيها ، اذ ان الحضارات اخذت وطائر وتأثر وتداخلت وتفاعل وتبادل وترابط بين القديم والجديد ، ايماننا بسنة التطور .

وقد حاولنا ان نبين - بشكل سريع - مدى أهمية المدن في نشأة هذه الحضارات بظواهرها المختلفة ، وقلنا ان المدن تختلف من القرى في أساسها ووظائفها وطبيعة سكانها . فاهل المدن يشتغلون بحرف غير زراعية مثل التجارة وما يتبعها من اعمال النقل والصيرفة ، كما يشتغلون بالصناعة وحرفها المختلفة ، وبالإدارة والثقافة والخدمات العامة . وقد قمرت كلامي في هذا القتل على جانب واحد من جوانب الحياة الاقتصادية في المدينة الاسلامية ، وهي الصناعة ، وأربابها ، والواتها ، وأسواقها ، والمثرفون عليها ، وأوجه نشاط عمالها في خضم الحياة المدنية سواء اكانت دينية او حربية ، راجيا ان تسمح لي الظروف لاتمام جوانب هذا الموضوع الاقتصادي الهام في فرصة أخرى ان شاء الله .

(١٠٦) ليني بروفانسال : الرجوع السابق ص ، انظر كذلك آخر عمل علمي صدر حول هذا الموضوع

(Pedro Chalmota : El Señor del Zoco en Espana, Madrid 1973)

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

مدخل :

في دراسة سابقة لنا عن « المسجد في الإسلام » (١) انتهينا إلى أن هناك نوعين من المساجد هما المساجد العادية أو غير الجامعة والمساجد الجامعة، وذكرنا أن النوع الأول بدأ ظهوره بعد الهجرة الكبرى عندما أراد الرسول الكريم (ص) أن يسهل على القبائل العربية النازلة في أماكن بعيدة من مركز الدولة الإسلامية في المدينة المنورة إقامة الصلاة فصرح لها ببناء مثل هذه المساجد الخاصة الصغيرة من مضاربها ، ولكن كان على مسلمي هذه القبائل الالتزام بالشخص إلى العاصمة لإداء فريضة « الجمعة » بالمسجد النبوي مع الجماعة . وتأسيا بما سنه الرسول (ص) حرص الخليفة الراشد الثاني ، عمر بن الخطاب على أن يأمر ولائقي الأمصار المفتوحة أن يتخلوا مسجداً واحداً للجماعة ، مع الإذن للقبائل ببناء مساجد أخرى خاصة في أحيائها وخططها بالمدن المختلفة ، فإذا كان يوم الجمعة انفسوا إلى الجماعة لإداء الصلاة في المسجد الجامع ، وقد ظل المسلمون متمسكين بهذا الالتزام في العصور التالية ، ويحدثنا الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة أنه عندما زار الهند

١ نشرت في العدد المتال الذي أصدرته مجلة عالم الفكر من « التجربة الإسلامية » . الجزء الأخير العدد التالي .

في النصف الأول من القرن الثامن الهجري نزل حاضرة الدولة « هلى » والتحق بخدمة سلطانها محمد شاه الذى ولاه القضاء ، ثم نديه للإشراف على بناء ضريح لآحد سلاطينها السابقين ، فكان أول ما قام به ابن بطوطة خلال عمله الجديد ، بناء دار له ومسجد خاص بجوارها يؤدى فيه الصلاة لعدم توافر مسجد جامع (١) . ونلاحظ أن استعانة ملك الهند بالرحالة والعالم المغربى باسناد القضاء اليه يمثل عادة من التقاليد الشائعة والمعروفة فى عالم الاسلام ، فكانت الحدود السياسية فواصل وهمية لا تحول دون اختلاط واندماج المسلمين مع بعضهم البعض ولا تمنع العلماء والفقهاء من شغل الوظائف والعمل فى غير اوطانهم الاصلية مما يثبت الوحدة ويؤكد الرابطة بين اقطاره ودوله المختلفة . وحددنا المصادر التاريخية أنه فى سنة ٧٠٧ هـ قدم بغداد رسول السلطان المغولى يحمل أمرا اى واليها بإرسال كل من الشيخين شهاب الدين السهروردى ، وجعل الدين العاقولى الى القصر السلطانى للاستفادة بهما وبعلمهما . وكان هذا الأخير أشهر فقهاء الشافعية فى بغداد ، وسبق له تولى الحسبة والفتيا ، كما عمل قاضيا للقضاة وشغل منصب كبير أساتذة الفقه الشافعى فى المدرسة المستنصرية المشهورة ببغداد عندما زارها السلطان غازان سنة ٦٩٦ هـ (٢) ونعرف كذلك أن العالم الفقيه التونسى ابن خلدون ، قد ولاه السلطان المملوكى برقوق قضاء المالكية بالقاهرة عندما قدم الى مصر ، وظل يشغل هذا المنصب الكبير حتى وفاته بها سنة ٨٠٨ هـ .

ولا شك أن بعضا من تلك المساجد الخاصة كمسجد ابن بطوطة الذى اشرنا اليه فيما سبق ، قد لعبت دورا فى الحياة الاجتماعية والدينية والعملية ، ولا نستبعد أن يكون الرحالة المغربى قد اختلف فى مسجده الخاص مجلسا للتدريس وتعليم أهل المنطقة التى عمل بها بالهند مبادئ الاسلام وتعاليمه بجانب مهمته كبيت للمعبدة ، ومن قبله اتخذ العالم الفقيه والنحوى المشهور أبوزكريا يحيى الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ مجلسه العلمى فى مسجده الخاص الذى بناه هو الآخر بجوار منزله فى بغداد ، ويرى أنه ظل ست عشرة سنة يلقى على طلابه كتابه المشهور « الحدود » وقد عرف عنه أنه كان يتفلسف (٣) من تأليفاته ومصنفاته ، أى يتبع فى أسلوبه وكلامه الفاظ الفلاسفة فيحتاج طلابه الى وقت اطول وجلسات عملية أكثر لاستيعاب دروسه .

فاذا انتقلنا الى القسم الآخر من المساجد ، الجامعة ، وأبنائها كانت فى البلد الواحد ، قليلة العدد كبيرة المساحة كما ميزت بتخطيطها وامتازها بالمعمارية ، وهذا النوع من المساجد هو الذى قام بالدور الاساسى وتعمل الميعة الاولى فى مختلف الانشطة التى قام بها المسلمون ، وقد أدب بحق وجدارة مهمته كاملة فى التطور الحضارى الذى واكب المسيرة التاريخية لعالم الاسلام .

والذى لا خلاف عليه أن مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة هو امام هذه المساجد الجامعة ، وبالرغم من بساطة بنائه الاول عند تأسيسه ، الا انه لقى من الخلفاء والولاة على امتداد العصور قدرا

(١) رحلة ابن بطوطة ج ٢ ص ٨٩

(٢) رشيد الدين الهمداني - جميع اقواله - المجلد الثاني - ج ١ ص ٢٢ ، انقل كذلك : الاستاذ ناجي معروف - تاريخ علماء المستنصرية ، ج ١ ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .

(٣) الفهرست لابن النديم ص ١٠٥

عظيما من الاهتمام والعناية ، فكلما غاب بالمصلين تناولته يد التعمير بالريادة والتوسعة التي كان أهمها ، ما قام به الرسول نفسه (صلعم) بعد سبع سنوات تقريبا من بئانه ، شكل (١) ، ثم زيادة عمر بن الخطاب في سنة ١٧ هـ وبعدها توسعة وإصلاحات عثمان بن عفان في سنة ٢٩ هـ ، وأخيرا إعادة بنائه مع زيادة مساحته في خلافة الوليد بن عبد الملك حيث أدخل صالح بن كيسان ، الذي أشرف على عملية التجديد والبناء « الحجرة الشريفة » أي قبر الرسول - صلى الله عليه وسلم ، في الجانب الشرقي من بيت الصلاة ، وفي هذا البناء الجديد أقيمت جدران المسجد وأساساتها بالحجارة ، وارتفع السقف الخشبي على أعمدة حجرية خالية من العقود .

ومنذ ذلك التاريخ احتوى المسجد النبوي الشريف بشكله وتخطيطه الجديد على العناصر الرئيسة للمساجد الجامعة ، فشمعل بيتا للصلاة يتكون من خمسة أساليب تقطعها ثمانى عشرة بلاطة ، كما أمر عمر بن عبد العزيز ، والى المدينة من قبل الخليفة الوليد ، أن يعمل في جدار القبلة محرابا مجوفا لأول مرة في هذا المسجد الجامع . أما الصحن فكانت تحيط به المجنبات الثلاث : الشرقية وبها ثلاثة أروقة ، بينما وجد في كل من الغربية والشمالية أربعة أروقة .

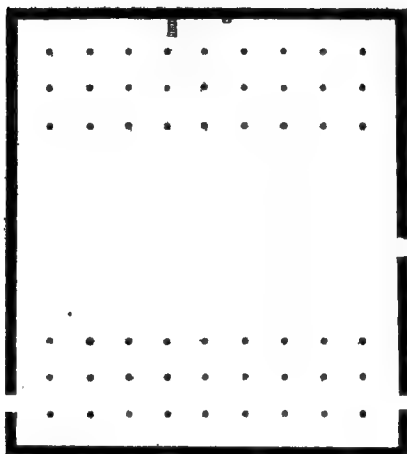
أما الآن فقد أقيمت في أركان المسجد الأربعة وفتح في جداريه الشرقي والغربي أربعة أبواب ، النان من كل جانب ، كما تعددت « القصور » في بيت الصلاة بقطع من الخشب الساج ، (شكل (٢)

ونلاحظ أن استكمال المسجد النبوي ، رائد أمام المساجد الجامعة في عالم الإسلام ، للعناصر المعمارية الرئيسة التي ميزت هذا النوع من المساجد الإسلامية ، وهي : بيت الصلاة ، الصحن المجنبات ، لم تستكمل إلا في عهد الوليد بن عبد الملك ، وقد نتسامل هنا ولماذا عصر هذا الخليفة الأمر بالذات ؟

الواقع أن الإجابة على هذا التساؤل ، قد لا تفيد المتتبع لتاريخ المساجد الجامعة وتطور تخطيطها وبنائها فقط ، ولكن هذه الفائدة تمتد لتشمل كل من يتناول التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري ، بل التاريخ الحضاري عامة لمصر هذا الخطيئة ، لذلك نجد أن من المفيد في هذه الدراسة القاء بعض الضوء على هذه الفترة الهامة من تاريخ الدولة الأموية .

نعرف أن حكم هذا البيت العربي وهذه الأسرة القرشية ، الذي وضع لبنته الأولى هو معاوية بن أبي سفيان سنة ٤١ هـ ، واتخذ له من بلاد الشام مركزا له ، قد ظهر والمعارضة الشديدة تحيط به من كل جانب ، وكانت تمثلها أقوى « الأحزاب » في ذلك الوقت : الشيعة ، والخوارج ، بالإضافة إلى العديد من المشاكل والثورات التي نشبت بعد وفاة مؤسس الدولة معاوية ، في أجزاء مختلفة من البلاد ، خاصة المناطق الواقعة في الأطراف . وقد استمرت هذه المعارضة تشتد ويتقوى مودها أحيانا وتضعف وتحتويها الدولة وتنتجج السلطة المركزية في دمشق في القضاء عليها أحيانا أخرى ، استمر الأمر

(٢) قيادة التفاصيل من تاريخ المسجد النبوي ، انظر : د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها المدخل - ص ١٦٧ - ١٩٥ ، انظر أيضا كتاب وفد الوفاء للسمودي ج ٢ ص ١٢٤ - ١٣٦ .

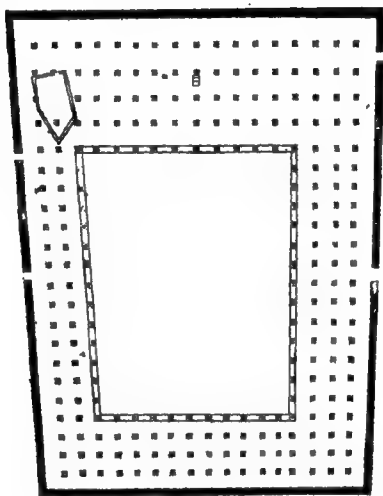


شمال
الشرق
الغرب
الجنوب

(شكل ١)

مشروع رسم تخطيطي للمسجد النبوي في عهد الرسول

(من تصميم د . أحمد فكري)



١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ ذراعا

كذلك حتى جاء عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) ونجح في وضع نهاية لحركة عبد الله بن الزبير بعد ما يقرب من تسع سنوات ظل خلالها يتنازع الخلافة سلطانها على الحجاز والعراق ، وبذلك فرصت دمشق مرة أخرى سيادتها الكاملة على هذين القطرين كما تمكن رجالات الخليفة من ملاحقة لورات الخوارج في الاطراف الشرقية بصورة خاصة حتى انتظم تحت الدولة وبدأ حكام الشام يشعرون بشيء كبير من الاستقرار والقوة من جديد .

كان من الطبيعي ان ينجي من يخلف عبد الملك ثمار هذه الجهود الحثيثة فلما تولى خلافة المسلمين ابنه الوليد (٨٦ - ٩٦) عمل جاهدا على استغلال هذه الظروف والاحوال الجديدة للدولة العربية ، فانصرف بجهوده الى الجهاد والفتح . وتحديث النصوص التاريخية ان الوليد كتب الى الحجاج ابن يوسف ، عامله على العراق ينعي اليه والده ، ويأمره بتسيير الجيوش شرقا للجهاد ونشر الاسلام ، فوجه الحجاج ، محمد بن القاسم الثقفي الى حوض نهر السند ، ففتح « الدبيل » اعظم مدن الاعداء ، وكتب القائد المنتصر الى والي بستاندنه في استمرار التقدم شرقا ، فاجابة قائلا ومشجعا : « ان سر فانت امر على ما فتحت » كما بعث في نفس الوقت الى قتيبة بن مسلم الباهلي عامله وقائده في خراسان يحثه على الجهاد والنزو ، ويثر في نفسه عامل المنافسة مع نده ابن القاسم قائلا : « انكما سبق الى الصين فهو عامل عليها وعلى صاحبها » . (٥)

وقد تمكن قتيبة بعد جهود شاقة وحروب طويلة ومعارك شديدة من الانتصار على الترك وشعوب بلاد ما وراء النهر وضمهم الى حظيرة الاسلام ، فكان مبور جيوش قتيبة لنهر سيحون حدثا تاريخيا هاما وحاسما باعتباره لا نهر جيحون ، هو الحد الفاصل الطبيعي والسياسي والجنسي بين الايرانيين والترك ، كما كان وصول قواته الى هذه المناطق يمثل أول تحد مباشر من العرب للشعوب المغولية ، ومن الدين الاسلامي للديانة البوذية (٦) .

كذلك نجح محمد بن القاسم ، قائد الخليفة الوليد الآخر الذي اوكل اليه مهمة فتح حوض نهر السند في نشر الاسلام في هذه المناطق وثبتت اقدام الدولة الاسلامية وسلطانها فيها ، فتمت على يده أول الصلات الوثيقة بين الاسلام وبين الهند البوذية (٧) .

اما في المغرب الاسلامي ، فنجد قادة الوليد بن عبد الملك العظام ، مثل موسى بن نصير وطارق بن زياد قد تمكنوا من فتح المغرب الاقصى وتأكيد سيادة الدولة العربية الاسلامية على هذه الاطراف البعيدة من السلطة المركزية في دمشق ، ثم الولوج عبر « بحر الزقاق » الذي نسب بعد ذلك الى طارق وما زال يعرف الى الآن باسم « مضيق جبل طارق » لجهود هذا القائد العظيم ضد مملكة القوط الغربيين ، وفتح اسبانيا وفرض سلطة الدولة ونشر الاسلام في الاندلس . وقد استمرت « مملكة غرناطة » بعد ذلك تمثل الوجود الاسلامي في تلك البلاد الاوروبية حتى

(٥) تاريخ الخلفاء ، ج ٢ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٦) انظر : د. فيليب حتي - تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين - ج ٢ ص ٦٨ .

(٧) انظر : د. سيدة اسماعيل كشكف - الوليد بن عبد الملك - ص ١٢٤ وكذلك : يوليوس فلهوثن : تاريخ الدولة العربية ص ٢١٦

قرب نهاية القرن التاسع الهجري ، (الخامس عشر الميلادي) . ولشدة حرص الخليفة الوليد على جند الاسلام قبل هجورهم الى الاندلس وخشيته نتائج القتال في تلك البلاد المجهولة ، وباعتباره المسئول الاول عن سلامة الجيش ، تجده يأمر موسى بن نصير والي المغرب وقائد عام الجيوش الفاتحة الا يفرز بالمسلمين في بحر شديد الاحوال ، ولا يخوض تلك البلاد الا بالسرايا حتى يخبرها ويتعرف عليها ، واستجاب موسى لنصيحة الخليفة ، فوقع اختياره على احد كبار قواده ، ابا زرعة طريف بن ملك الماغري ويعثبه على راس سرية من خمسمائة مقاتل نجحت في مهمتها الاستكشافية وعادت محملة بالفنائم والاسلاب ، وغدت البقعة التي نزلها جند المسلمين لأول مرة في بلاد الاندلس تعرف باسم القائد الميري « مدينة طريف » حتى وقتنا الحاضر (٨) .

هكذا انصرفت جهود الوليد بن عبد الملك ومن ورائه رجال دولته من الولاة وقادة الجيوش للفتح والجهاد واعلاء كلمة « لا اله الا الله » ونشر الاسلام بأن محمدا رسول الله ، ولقد ساعد الخليفة الاموي على النهوض بهذا العمل العظيم اثر الدين الكبير في نفوس المجاهدين يطلب احدي الحسنين : الشهادة او النصر ، هذا بالإضافة الى وفرة الاموال المتدفقة على بيت مال المسلمين ، التي شجعتهم في الوقت نفسه على تبني حركة توسعة ونشطة في الانشاء والتعمير ، وهو الميدان الثاني الهام الذي ميز عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الاموي ، فتحققنا النصوص التاريخية أن عماله في الامصار بشوا اليه يعلمونه ان بيوت الاموال قد ضاقت من كثرة اموال الغنم المتدفقة عليها ، فكتب اليهم يأمرهم باستغلالها في بناء المساجد (٩) .

كما حصل قادة الجيوش على فنائم ضخمة واموال وفيرة ، فيحدثنا صاحب البيان ، ان حسان بن النعمان الفسائي قائد عبد الملك بن مروان ، قد ادى دوره كاملا في فتوح المغرب ، وعاد الى دمشق ، وقد توفي الوليد سنة ٨٦ هـ ، محملا بالانقال من الفنائم والاموال ، فلما مثل في حضرة الخليفة الجديد قال لمن معه : « اتوني بترب الماء ، ففسرغ منها من الذهب والفضة والجوهر والياقوت ما استعظمه الوليد » فدعاه الخليفة قائلا : « جراك الله خيرا يا حسان » (١٠) .

اما مفاتم وكنوز وسبايا الاندلس التي حصل عليها موسى بن نصير ، فقد افاضت النصوص بالحديث عن وفرتها وقيمتها الكبيرة حتى اختلطت الحقيقة بالخيال ، ونظرا لضخامتها وكثرتها ، فقد وزع جائبها كبيرا منها على رجال العرب في الحواضر التي نزلها او ما بها على امتداد الطريق في رحلته الى الشرق فكان نصيب اهل القيروان مثلا : الجوازي الحسان من بنات ملوك الروم والبربر عليهم الطلى والطل ، ولما مر بالفسطاط في مصر ، لم يترك فيها قتيها ولا شريفا

(٨) الف : د . السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين وازدهارهم في الاندلس - ص ٦٩ - ٧٠ .

(٩) حسن الحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ٩ .

(١٠) ابن طهاري الرازي - البيان للمغرب ، ج ١ ص ٢٩ ، انظر كذلك ، د . سعد زقلاوي عبد الحميد ، تاريخ المغرب - ج ١ ص ٢٢٧ .

الا وصله واعطاه ، فلما بلغ العاصمة دمشق ، كان الخليفة الوليد على فراش الموت فدفع اليه بالاموال والسدر والياقوت والتيجان والذهب والفضة بالإضافة الى تلك المائدة الاسطورية (١)

هكذا تدفقت كنوز وأموال وغنائم البلاد المفتوحة على بيت مال المسلمين في دمشق مما ساعد على اعداد الجيوش وتجهيزها في عهد الوليد بن عبد الملك ، فتضاعفت مساحة الدولة خلال السنوات العشر التي حكم فيها ، واذا رأى بعض الباحثين ان هناك دوافع وأسبابا أخرى تقف وراء حركة الفتح والتوسع التي قام بها الوليد غير ما ذكرنا ، فان جهوده تظل - دون جدال - سمة مميزة لهذا العهد وعلا مميذا وبارزا ليس في تاريخ هذا الخليفة فحسب ولكن في تاريخ الفتوحات الاسلامية كلها ، حتى يمكن اعتباره خلافة انذرة التي تمثل بصدق عصر امبراطورية العرب الواسعة بعد أن بسطت دمشق سيادتها على مناطق شاسعة في الشرق والغرب ، ووصول الاسلام الى شعوب جديدة كالترك والهنود والبربر والاسبان ، كان لها جميعا الرها الذي لا يمكن انكاره او تجاهله على المسيرة الحضارية لعالم الاسلام (١٢)

على الجانب الآخر، اذا نظرنا الى «الإمامة» باعتبارها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا - كما يقول المارودي نجد انها تتمثل بالدرجة الاولى في حفظ الدين على اصوله ، وتنفيذ احكام الشرع ، وحماية البيضة والذب عن الحرم ، واقامة الحدود ، وتحصين الثغور ، وجهاد من عائد الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الدمة ، وجباية الغنى والصدقات ، وتقدير العطايا ، واستكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من أعمال ، بالإضافة الى السهر على مصالح الناس وتصليح احوال الرعية بنفسه (١٣) ، اذا عرفنا كل تلك المهمات المتشعبة التي كان على خليفة المسلمين مباشرتها، لوجدنا أن الوليد بن عبد الملك لم يتوان عنها ، أو يقعد دونها ، لذلك كله يمكننا أن نلحظه بعض الراشدين بسبب اهتمامه الفائق بالجهاد والفتح، ونشر الاسلام ، وتعريب البلاد المفتوحة ، مع شغفه الكبير بالبناء والتعمير ، الى غير ذلك من الاعمال التي قام بها لخليفة الدين وشعوب المجتمع الاسلامي التي انشوت تحت لواء دولته الكبرى .

فاذا كان لعمر بن الخطاب الجهد الاكبر والاساس في انعام « الفتوحات الكبرى » التي شملت العراق والشام ومصر ، فان دور الوليد - كما رأينا - لا يقل أهمية ولا اثرا ، فاستكمال هذه الفتح وتوصيلها الى حدود الصين شرقا وبلاد الاندلس غربا ، واذا كان عمر بن الخطاب صاحب الفضل الاول في انشاء الدواوين ، التي بدأت بديواني الجند (العطاء) والخراج ، فان الامويين قد زادوا منها ، فكان عبد الملك بن مروان هو الذي حرب ديواني الشام والعراق ، بينما حربت دواوين مصر في زمن الوليد ابنه في حين تأخر تعريب دواوين خراسان الى عهد اخيه هشام بن عبد الملك .

(١١) انظر : البيان لابن عذاري ، ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ ، د. سعد زقزلو - تاريخ العرب ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين والفرس في الاندلس - ص ١٠٦ .

(١٢) انظر : د. سيدة اسماعيل كاشف - الوليد بن عبد الملك - ص ١١٤ - ١١٥ ، ص ١٥٠ .

(١٣) انظر : الاحكام السلطانية للمارودي ص ١٥ - ١٦ ، الاحكام السلطانية للخامس ابن عيسى محمد بن الحسين الحنظلي ، ص ١١ - ١٢ .

كذلك كان الوليد أول الخلفاء الذين استعملوا « الطومار » أي الصحيفة ، في الكتابة ، وأمر بأن تعظم كتبه ويجعل الخط الذي يكتب به ، وكان يقول « تكون كتبى والكتب الي خلاف كتب الناس بعضهم الي بعض » (١٤) فكان بمثل هذا العمل أول الذين ساهموا في تمييز مراسم الخلافة وإبرازها وتوكيد سلطان الحكم وإبهة الملك .

وعلى الجانب الآخر ، نلاحظ أن شخصية الوليد بن عبد الملك لم تخل من مسحة دينية بارزة كان لها اثر في حياته وسلوكه وأعماله ، حتى يمكن ان نصفه بالتقوى والتدين والمحافظة على احكام الشرع ومحاولة التقرب الى الله ، عز وجل ، بالعمل الصالح والاكتفاء من فعل الخير بصورة وأشكاله المتعددة ، فتحدثنا مصادر التاريخ انه خرج من الشام الى الحجاز ليقسم الحج للناس مرتين ، الأولى سنة ٨٨ هـ والثانية بعدها بثلاث سنوات ، وهما كما نرى بمد تولىه الخلافة (١٥) وكان في كل مرة يزور مدينة رسول الله (صلم) ويفرق الاموال والصدقات بين اهلهما ، ومما يرى في هذا الصدد انه في إحدى حجته انه محمد بن يوسف من اليمن وحمل معه هدايا كثيرة وقيمة ، فبلغ الخليفة انه كلف الناس عملها واشتد عليهم وظلمهم ، فسأله حقيقة الامر ، فنفى ابن يوسف ان يكون أصاب هداياه غضبان من أصحابها ، ولكن الوليد لم يقنع الا بعد ان استخلف محمدا بين الركن والقام خمسين يمينا بالله ما غضب شيئا منها ولا ظلم أحدا ولا أصابها الا من طيب ، فلما حلف قبلها الخليفة ودفع بها الى ام البنين (١٦) . وفي حجته الأخيرة سنة ٩١ هجرية رغب في معانبة الاسلحات والتجديدات التي كان قد أمر بتنفيذها في المسجد النبوي ، ولكن **سعيد بن المسيب القرشي** ، من تلاميذ التابعين ، وأحد السبعة المعروفين الذين كان لهم دور نشط وجهد كبير في « **مدونة المدينة العلمية** » والحركة الفقهية بها ، رفض مفادرة المسجد ، وأصر على ألا يبرح مكانه ومجلسه المختار بقرب المحراب حتى يمين الموعد الذي اعتاد أن يغادر فيه ، فلما قدم الخليفة الى المسجد سألوا الشيخ الفقيه ان يلقى أمير المؤمنين للسلام عليه ، ولكن ابن المسيب رفض الدعوة ، فكان عمر بن عبد العزيز يحاول دون جدوى أن يبعد انتباه الوليد عن مكان جلوسه خوفا من غضبه ، فلما حانت من الوليد نظرة الى القبلة رأى سعيد وعرفه ، فسأل عمر ، من ذلك الجالس ؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب ؟ فاجابه والى المدينة بالايجاب ، وحاول ان يخفف من الموقف ويصف للخليفة تقدمه في السن وضعف بصره مما حال بينه وبين لقاء أمير المؤمنين لتعنيته ، فما كان من الوليد الا أن رق له وقدر ظروفه الصحية وحفظ له مكانته وقال : قد طمت حاله ونحن نأثبه ونسلم عليه ، ثم دار في المسجد حتى وقف على قبر الرسول الكريم (صلم) ثم أقبل على ابن المسيب حيث كان يجلس عند القبلة ، وسأله : كيف انت أيها الشيخ ؟ فاجابه : بخير والحمد لله ، دون أن يتحرك من مكانه أو

(١٤) **الجهشياري** - كتاب الوزراء والكتاب ص ٤٧ .

(١٥) **تاريخ الطبري** - ج ٢ ص ٢٩١ .

(١٦) **تاريخ الطبري** ج ٦ ص ٤٩٨ .

يهب واقفا لتحية أمير المؤمنين كما جرت عليه عادة الناس ، فلم يفضب الخليفة او يشور كما كان يتوقع عمر بن عبد العزيز ، وانصرف الوليد متاثرا لحال ابن المسيب مقدرا تعلمه وشيخوخته وقال لعمر ومن معه : **هَذَا بَقِيَّةُ النَّاسِ (١٧) .**

فاذا عرفنا ان سعيد بن المسيب كان قد رفض أن يبايع الوليد وأخيه سليمان من بعده عندما طلب اليه ذلك والى المدينة هشام بن أسماعيل المخزومي بناء على رغبة والدهم الخليفة عبد الملك بن مروان في سنة ٨٥ هـ ، كما جرى عليه العرف وقال للوالى حينذاك : لا أبايع وعبد الملك حي (١٨) ، اذا عرفنا ذلك يمكننا أن نلمس مدى خشية عمر بن عبد العزيز من لقاء الوليد مع ابن المسيب ، ثم الى أى حد كان الخليفة الاموى متسامحا كريما مع الشيخ الفقيه ، ومقدار مكانته وعلمه ، عارفا بفلسفه ، هكذا كانت سيرته مع غيره من العلماء والفقهاء ، فلا غرو أن يرحل عصره بمجموعة من اشهر وأعلم وأفقه أبناء كبار الصحابة وتابعيه مثل عروة ابن الزبير بن العوام ، أحد فقهاء المدينة السبعة المشهود لهم ويذكر انه اتصل بالوليد وكتب له اجابة عدد من الاسئلة التاريخية أخذها عنه فيما بعد المؤرخون ، حتى اعتبره الزميل الدكتور شاكر مصطفى « رائدا يعلم التاريخ » وقال عنه : انه كان الرجل الاول في المدرسة التاريخية في المدينة المنورة خاصة في بلاد الشام أيضا ، بما وضعه من جسور بين دراسى الحديث والتاريخ (١٩) . ومن الفقهاء والعلماء الآخرين ، القاسم بن محمد ، حفيد أبي بكر الصديق ، ورجاء ابن حيو ، وعلمة بن قيس ، وإبراهيم بن يزيد النخعي وغيرهم كثير ممن نبغ وحاز الشهرة الواسعة في العلم والفقه في هذه الحقبة ، كما شهد عصر الوليد بن عبد الملك أيضا مجموعة أخرى من اشهر علماء الموالي مثل سليمان بن يسار فقيه المدينة الذى كان والده مولى أم المؤمنين ميمنة بنت الحارث ، ونافع مولى عبد الله بن عمرو ، الذى روى عنه أكثر احاديثه ، وعكرمة مولى ابن عباس الذى أخذ عنه وروى أكثر علمه ، ومجاهد بن جبير مولى بنى مخزوم الذى كان من اشهر رواة التفسير بمكة ، بينما كان اخوه سعيد بن جبير مولى بنى وابله من علماء الكوفة ، ومحمد بن سيرين فقيه البصرة الذى كان أبوه من سبى ميسان ، وكانت أمه صفية مولاة أبي بكر الصديق ، وغيرهم (٢٠) . هكذا شهد عصر الوليد بن عبد الملك هذه المجموعة النضرة من العلماء والفقهاء والمحدثين النابهين ، والنبتة الاولى اليانعة من كتاب السيرة والمغازي والتاريخ من العرب والموالي على السواء ، فجنى الوليد وخلفاء العصر الاموى عامة الثمار الاولى للنهضة العلمية التي بدأت بدورها الاولى في المساجد الجامعة في الحجاز والمراق والشام وعصر منذ عصر النبوة والراشدين ، وأختل بعد ذلك مستوى على مودها وتشدت وتقوى وتوسع دائرتها حتى شملت عالم الاسلام كله كما سنوضحه فيما بعد .

(١٧) تاريخ الطبري ، ج ٦ ص ٤٦٥ .

(١٨) الكامل لابن الأثير ، ج ٤ ص ٥١٤ .

(١٩) انظر : د. شاكر مصطفى - التاريخ العربى والمؤرخون - ج ١ ص ١٢٧ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٢٠) انظر : الاستاذ احمد ابن - فجر الاسلام ص ١٥٢/١٥٣ ، وكذلك تاريخ الخطوب ج ٢ ص ٢٩٢ .

من ناحية أخرى نلاحظ أن: الخليفة الوليد كان من الحرصين على تعميق الإيمان في قلوب الناس ، فشدّد عليهم في حفظ القرآن لكي يصلهم ويقسى حوائجهم ، وما يروى عنه في هذا الشأن أن رجلاً من بني مخزوم أتاه يسأله في قضاء دين عليه ، فقال له : أن كنت مستحقاً لذلك ، فقال الرجل : وكيف لا أكون مستحقاً يا أمير المؤمنين مع قرابتي منك ، فسأله الخليفة أن كان يحفظ القرآن ؟ فأجاب الرجل بالنفي ، فما كان من الوليد إلا أن أمره أن يدنو منه ثم نزع صمخته من فوق رأسه بتضييب في يده وقرعه به ، ثم التفت إلى أحد العلماء في مجلسه وسأله أن يفسم هذا السائل إليه حتى يقرئه القرآن ، فشجع ذلك التصرف عثمان بن يزيد ، وهو من غير قاربة الخليفة ، فقام إليه وقال : يا أمير المؤمنين أن على ديننا وأريد المساعدة في قضاءه ، فسأله الوليد نفس السؤال ، فأجابه عثمان بالإيجاب ، فأراد الخليفة أن يختبره بنفسه ، فاستقرأه آيات من سورة الأنفال ، ومثلها من سورة براءة ، فقرأها الرجل ، فبر الوليد بوعده وحقق له مطلبه قالاً : على هذا تقضى عنكم ونصل أرحامكم (٢١) ، ومما يؤيد شغف الوليد بالقرآن الكريم وحبه لقراءته ، ما يروى عنه في هذا الشأن من أنه كان يختمه كل ثلاثة أيام ، فإذا كان شهر الصوم المبارك أتم قراءته كل يوم (٢٢) ، هكذا اجتهد هذا الخليفة الأموي مع نفسه ، ومع الناس لتثبيت الإسلام في النفوس ، فجعل قراءة القرآن الكريم وحفظه الأساس الذي يقوم عليه قضاء حوائجهم ، ومساعدتهم ونيل عطايه ، دون النظر إلى ثراية الدم ، أو قوة الصلة وحسن العلاقة والتقرب من ولي الأمراء شكل آخر. وربما كانت الصفة غير المعمودة التي أخذها بعض الكتاب والمؤرخين على الوليد بن عبد الملك أنه كان « لساناً لا يحسن النحو » (٢٣) ، وأن كنا من جانبنا لا نعدّها مأخذاً أو من النوافس التي تقلل من قدر الخليفة الوليد أو تؤثر في سيرته أو في جهوده المعمودة التي قام بها لنشر الإسلام ومجاهدة أعدائه وتدعيم سلطان الدين والدولة العربية بين شعوب البلاد المفتوحة ، بل على العكس فإننا نلاحظ أن رجالاً دوله وقادة جيوشه قد تأثروا بسياسة الحكمة في نشر الدين الجديد والتمكين له ولبلادته في البلاد التي فتحوها ، والناس على دين ملوكهم كما يقولون ، فتحدثنا النصوص التاريخية أن أهل بخارى كانوا في أول إسلامهم يؤدون صلاتهم بلتتهم القومية لعدم معرفة العربية ، فكانوا يعملون رجلاً ممن يعرف اللغتين يقف في وسط المصلين يصيح فيهم بلتتهم عند الركوع « بكتيتا نكيت » وعند السجود « تكتوبا تكتوني » حتى يمكنهم متابعة الإمام في حركاته « (٢٤) » ، لذلك واجهه قتيبة بن مسلم بعد فتح بلاد ما وراء النهر صموبات عديدة ومشاكل جمة « لازالة أكار الكفر ورسم الجوسية » وظهر الإسلام ونشره وتمريف أهل هذه المناطق باللغة العربية ، لغة

(٢١) تاريخ الطبري ج ٦ ص ٤٩٦ .

(٢٢) الكامل لابن الأثير ج ٥ ص ١١ .

(٢٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٠ ، انظر كذلك : ابن ططايح - تاريخ الدولة الإسلامية ص ١٢٧ .

(٢٤) انظر : أبو بكر الرشدي - تاريخ بخاري ، ص ٧٤ .

القرآن ، فكان يأمر سكان الحواضر بأن يقاسمهم الفاتحون العرب مساكنهم والإقامة معهم حتى يسهل عليهم تعلم لسانهم وفهم دينهم ، وفي نفس الوقت يمكنهم من التعرف على عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم ، كذلك حمل قائد الوليد المشهور على الاكثار من بناء المساجد ، فأقام سنة ٩٤٥ هـ مسجد بخارى الجامع على أنقاض بيت من بيوت النيران الجوسية وأخذ يشجع الناس ويحثهم على أداء الصلاة فيه خاصة يوم الجمعة ، حتى قيل أنه كان يطلق مناديا يقول : « كل من يأتي لصلاة الجمعة يعطيه الولي درهمين » كما ألزم الناس بأحكام الشريعة وعاقب كل من يخرج عليها أو ينتهج حدودها (٢٥) وبذلك وضع للشعوب التركية الأسس الأولى والقواعد العملية لنشر الإسلام بينها ، والتعرف على قواعده ، والإخذ بها .

١٨١) انتقلنا الى أعمال الوليد الأخرى التي أبرزت عصره وميزته من غيره من الخلفاء في الميدان الاجتماعي نجد صاحب كتاب « العيون والحدائق » يمدنا بصورة فريدة وواضحة من نشاط هذا الخليفة الأموي في هذا الميدان فيقول : « كان الوليد محبوبا عند أهل الشام لأنه صاحب عمارة وبناء ، عمر الضياع ، ووضع المنائر في الطرقات ، وأعطى المجملين وأفردهم ، وقال لا تسألوا ، وأعطى كل معتمد خادما ، وكل ضريرة ثوبا » ثم بين المؤلف جهود الخليفة في البناء والتعمير فقال : « وكان مما أحدثه الوليد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومسجد قباء ، ومسجد دمشق ، ومسجد مصر ، وحفر المياه في طريق مكة من الشام الى مكة ، وهو أول من عمل البيمارستانات للمرضى في الإسلام ، وأول من أجرى على العميان والمرضى والمجملين الأرزاق ، وأول من حصل طعاما الى المساجد في شهر رمضان ، وأول من أخذ بالقذف » .

ونلاحظ هنا أن كلمة « أحدثه » التي ذكرها المؤرخ غير المعروف ، لا تعني إنشاء المبنى واستعداده ، ولكنها تدل على الجهود الكبيرة التي بذلها الوليد لإعادة بناء وتعمير تلك المنشآت المختلفة بصورة أفضل وأكمل مما كانت عليه من قبل ، أما بالنسبة لما استحدثه الوليد فنلاحظ أن الكاتب أشار إليه بعبارة « أول من عمل » كما حدث مع البيمارستانات التي لم تختلف عليها المصادر الأخرى ، ولكي يبرز صاحب العيون والحدائق مدى اهتمام الخليفة الأموي بالعمارة الإسلامية ، قارن بين ما يميز عصره وخلافة كل من سليمان بن عبد الملك ، وعمر ابن عبد العزيز ، بطريقة لا تخلو من الدكايمو الغفظة والقدرة على شد انتباه القارئ لما قصده الكاتب وأراد إبرازه ، فقال : « وأحدث الناس الابنية في أيامه والمعازر لأنه كان صاحب بناء وكان الناس إذا اتقوا إنما يسأل بعضهم بعضا من البناء والضياع ، وكان سليمان أخوه صاحب تكاح وطعام ، فكان الناس في أيام سليمان يسأل بعضهم بعضا من التزويج والجواري ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز ، كان الرجل يلقي صاحبه فيقول ، ما وردك ، وكم تحفظ من القرآن ، ومتى تخرجت ، وكم تصوم في الشهر » (٢٦)

(٢٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢٦) النيون والحدائق في أخبار المطلق - مجهول المؤلف - ج ٢ ص ١١ - ١٢ ، انظر كذلك ، تاريخ الطبري ج ٦ ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

يبين هذا النص بجلاء طبيعة العصر والحياة في زمن هؤلاء الخلفاء الثلاثة ، ويهتما بالدرجة الأولى في هذا المقام ، عصر الوليد الذي كان يعنى عصر فتوح ونشر للإسلام وبناء وتعمير واتشاء ، تطورت فيه العمارة والفنون الإسلامية حتى بلغت درجة عالية من السمو والافتان لم تبلغها من قبل ، لذلك لا نبأغ إذا قلنا أن تخطيط المسجد الجامع قد تبلور واتخذ صورته النهائية وشكله الخاص في هذا العصر الذي شملت فيه الإصلاحات والترميمات والزيادات العديد من المساجد الأولى الجامعة في الحواضر الإسلامية ، كمسجد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة، حيث استعان الخليفة بامبراطور الروم الذي بعث إليه بمائة ألف مثقال من الذهب وأربعين حملاً من الفسيفساء لتجميل المسجد ويتناسب مع مكانته ، ومنزلة منشئه، كما بعث له امبراطور الروم أيضاً بمائة عامل من المتخصصين في لصق هذه الفسيفساء (٢٧) ، لعمل التشكيلات الزخرفية المتنوعة بهذه القطع الخزفية الدقيقة التي برع في استعمالها « الروم » فكانت بحق من أبرز وأهم سمات الفن والزخرفة البيزنطية .

كذلك امر الوليد قرّة بن شريك ، واليه على مصر ، بترميم مسجد عمرو بن العاص بالقسطنطينية ، كما اُعاد بناء المسجد الأموي بدمشق الذي مازال محتفظاً ببنائه وتخطيطه الذي يرجع إلى هذه الفترة ، فاحتل - كما ذكر استاذنا الدكتور أحمد فكري - « مكانة بارزة في تاريخ العمارة العربية الإسلامية ، سواء من ناحية تخطيطه أو بالنسبة لأهمية عناصره المعمارية والزخرفية » (٢٨) ، وقد بالغ الجغرافيون في وصف هذا المسجد وكثرة الأموال والتفقات التي صرفها الوليد على إنشائه ، فذكر ابن حوقل أنه جعل أرضه رخاماً مفروشاً وجعل وجه جدرانه رخاماً سجزوا وأساطينه رخاماً موشى وزخرف مآقده ورؤوسها (أي تيجانها) ، وسقف المسجد ومحرابه بالذهب والجواهر (٢٩) أما صاحب « أحسن التقاسيم » فذكر أن الوليد جمع لبناء هذا المسجد الجامع حدائق فارس والهند والروم والمغرب وأنفق عليه خراج الشام سبع سنين مع ثمانى عشرة سفينة ذهب وفضة أقلت من قبرص سوى ما أهدى إليه ملك الروم من الفسيفساء (٣٠)

لكل ما أوضحناه نجد أن جهود الوليد بن عبد الملك في خدمة الإسلام ودولته ، والمجتمع الإسلامي بأجناسه المختلفة ، وشعبه المتعددة ، لا تقل أهمية والرائق التاريخ السياسي والحضاري مما قام به عمر بن عبد العزيز ، أن لم يتفوق عليه ، لذلك كله يمكننا أن نلحقه هو الآخر ونعتبر عصره امتداداً لعصر الخلفاء الراشدين دون أن يكون في ذلك - وكما نرى - إجحاف بالحقيقة أو تحيز على التاريخ ، لا سيما وأن العصر لم يمهل عمر بن عبد العزيز ، بعد وصوله إلى الخلافة ، لكي ينفذ كل ما كان يريد ويأمل في إتمامه من إصلاح .



(٢٧) التاريخ الطبري ج ٦ ص ٢٦١ ، انظر كذلك : التاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٢٨٤ ، الكامل لابن الأثير ج ١ ص ٥٢٢ .
 (٢٨) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد - ص ٢١٩ .
 (٢٩) انظر : ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١٦١ - ١٦٢ .
 (٣٠) القلمي البشاري - أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ١٥٨ ، انظر كذلك : القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

بعد ذلك العرض السريع لبعض الجوانب الهامة في سيرة الويد بن عبد الملك وخصائص عصره ، يمكننا القول بأن الأصول والقواعد التي وضعها بناء المساجد الجامعة في تلك الفترة القصيرة من تاريخ العمارة الإسلامية ، وأصبحت هاديا ونبراسا لمن جاء من بعدهم ، فساروا على نهجها مع اختلافات بسيطة حتمتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية والمكانية أيضا ، ولكنها على أية حال ، لم تؤثر على التزام المهندس والبناء المسلم بضرورة وجود العناصر الثلاث الرئيسية التي فصلنا الحديث عنها فيما سبق، وهي : بيت الصلاة بأسكبه وبلاطاته المتعددة ، الصحن المكشوف ، الجنبات بأروقته التي تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الأخرى ، وقد أوضح ذلك العالم الجليل الدكتور أحمد فكري ، بعد دراسة مستفيضة ، فندفيها آراء عدد من المستشرقين الذين بحثوا في تاريخ المساجد الجامعة وعمارتها ، وحاولوا أرجاع معظم عناصرها المعمارية وتخطيطها إلى البازيليكات والكنائس المسيحية أو المعابد اليهودية القديمة ، وانتهى إلى القول : « أن تخطيط المسجد الجامع نظام أصيل في تاريخ العمارة وأنه استحدث في السنة الأولى من الهجرة ، فلم يكن معروفا قبل الإسلام ولا في غير الدولة العربية (٣١) » .

ولم يخف هذه الحقيقة الأستاذ مارتن بريجز (Martin Briggs) أحد الباحثين الانجليز الذين تخصصوا في دراسة تاريخ العمارة الإسلامية عندما قال دون افتتاب على الإسلام وحضارة المسلمين « ربما كان الدين الإسلامي هو العامل الذي حور في مجموعة أساليب البناء المختلفة وربط فيما بينها بنمط واحد متمايز ، ذلك أن الأبنية التي شاهدها العرب في أوائل سنوات حكمهم كانت مساجد وقصورا بالدرجة الأولى ، وأهم أثر معماري للصور التي تلتها ظل أيضا لا يعدو المساجد والأبنية الدينية كالمدارس والتكايا التي لم يخل أحدها من مسجد ، فالمسجد هو البنية الإسلامية الرئيسية والأصلية ، تختلف إلى درجة ما من ناحية الشكل باختلاف أمكنة بنائها ، على أنها متحدة دائما بتخطيطها العام (٣٢) » .

ذلك الاختلاف البسيط في الشكل العام للمسجد - كما نرى - كان أمرا طبيعيا واجده متطلبات الجماعة الإسلامية وحاجة المصلين بعد ازدياد أعدادهم من جهة ، وقرب استكمال الفتوح - في عهد الوليد بصورة خاصة - وماترتب عليها من نمو في اقتصاديات الدولة وإمكاناتها المادية من جهة أخرى ، وهي نفس الأسباب التي دعت البناء المسلم إلى إيجاد المصيرب المحجوف لكي يقف فيه الإمام لتوفير المساحة التي من الممكن أن يشغلها صف كامل من المصلين لو لم يكن هذا التجويف موجودا ، وكذلك المنبر الذي بدأ في مسجد الرسول (صلم) كبناء من طين يتكون من درجتين ، ثم اتخذ من الخشب في سنة ٧ أو ٨ هـ ، حتى يسهل على المصلين سماع الإمام أثناء الخطبة ورويته ، وقد تطور بعد ذلك وصنع من الرخام وتقتشت الزخارف على جوانبه ، والمذنة التي يقف عليها المؤذن مناديا للصلاة حتى يصل النداء إلى أبعد مسافة ممكنة ، وكرسى السورة الذي يجلس عليه قارئ القرآن ويرتقيه في كثير من الأحيان « المبلغ »

(٣١) د. أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - الدخيل ، ص ٣١٦ ، ص ٣١٧ .

(٣٢) انظر : تراث الإسلام (الترجمة العربية) - بإشراف حسين توماس أرنولد ، مقال الأستاذ مارتن بريجز ، بعنوان : « الهندسة المعمارية » - ص ٢٢٢ .

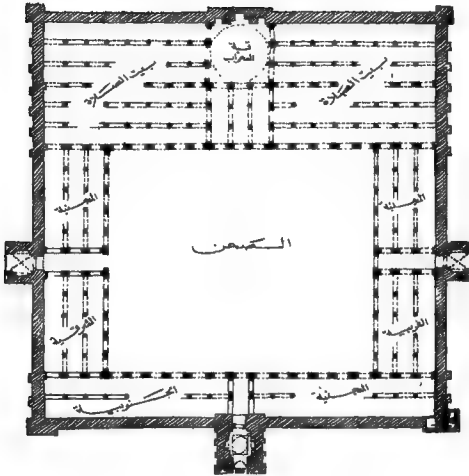
خلف الإمام في حالة اتساع مساحة المسجد وكثرة عدد المصلين ، الى غير ذلك من العناصر المعمارية والطلبات التي صاحبت بناء المسجد الاسلامي وتطوره (٣٣) ، وكلها بدأت بأشكال مبسطة ، ثم تطورت مع الزمن على ايدي المهندسين والفنان المسلم لتصبح بجانب فائدتها الوظيفية ومهمتها المعمارية ، من أهم المظاهر الجمالية في المسجد لاحتوائها على العديد من العناصر الزخرفية التي تميز أو تفرّد بها الفن الاسلامي علي امتداد التاريخ .

ولا شك ان مصر الوليد بن عبد الملك يحتل - كما رأينا - مكانة خاصة في تلك المسيرة المعمارية والفنية ، حيث بقى التخطيط الممارى للمسجد الجامع الذي اكتملت صورته ونصامره في خلافته متفقا عليه وسائدا في عالم الاسلام كله حتى زمن المماليك ، في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ، فيمكننا القول . ان مسجد السلطان الظاهر بيبرس الجندفاري الذي اختار موضعه لضخامته واتساع مساحته خارج اسوار القاهرة العزبة ، كان آخر تلك المجموعة الفريدة من المساجد الجامعة الكبرى التي بنيت في عالم الاسلام ، وبقيت حتى الآن محتفظة بكل مساحتها الاولى دون زيادة أو توسعة ، كمسجد سامراء في العراق ، وابن طولون في مصر ، بعكس غيرها من المساجد الجامعة الاخرى التي تعرضت في عصور متتالية لهذه الظاهرة ، كالسجدة النبوى ، والمسجد الاموى الجامع في قرطبة ، والجامع الازهر بالقاهرة وغيرها . (انظر شكل ٣) لقد اقيم مسجد بيبرس الجامع ، على مساحة شبه مربعة طول ضلعها اكثر من مائة وثلاثة امتار ، وبنيت جدرانها السميكة العالية وبواباته الضخمة بقطع كبيرة من الحجارة حتى بدا كاتقلمة الحصينة ، وقد استغرقت عملية بنائه ما يقرب من سنتين ونصف دون توقف أو ابطاء ، وافتتح للصلاة في اوائل شوال سنة ٦٦٨ هـ (مايو سنة ١٢٧٥ م) .

ولقد استمر بعد ذلك اهتمام سلاطين المماليك في مصر باقامة المساجد الجامعة الكبرى ، كلها توافرت لديهم الامكانيات المادية ، وساعدتهم الظروف على ايجاد المكان المناسب ، وقد توافرت هذه الشروط للعديد منهم ، مثل السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فبنى سنة ٧١٨ هـ مسجده المشهور الذي مازال قائما الى الآن في داخل قلعة الجبل بالقاهرة ، التي كان سلاطين المماليك يتخلدونها مركزا ومقر الاقامتهم فلذكر اشهر مؤرخى خطط مصر ، انه كان في موضعه جامع قديم ، بجواره بعض المباني والمخازن ، كالطبخ السلطاني ، والحواليخانات ، والطبخانات ، والفراشيخانات ، فامر السلطان بهدمها جميعا وضم مساحاتها الى مسجده لا وعمره احسن عمارة ، وعمل فيه من الرخام الفاخر اللون شيئا كثيرا ، وعمر فيه قبة جليلة ، وجعل عليه مقصورة من حديد بديعة الصنعة ، ومن صدر الجامع مقصورة من حديد ايضا يرسم صلاة السلطان ، (٣٤) وبلغ من اهتمام الناصر محمد بمسجده ، انه اختار له مجموعة من افضل المؤذنين في مصر كلها بعد ان اختبرهم بنفسه ، كما اختار لقراءة القرآن فيه

(٣٣) د. احمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد - ص ٢٧٦ - ٢٧٩ .

(٣٤) خطط القلاوون - ج ٢ ص ٣٢٥ .



شكل (٤)

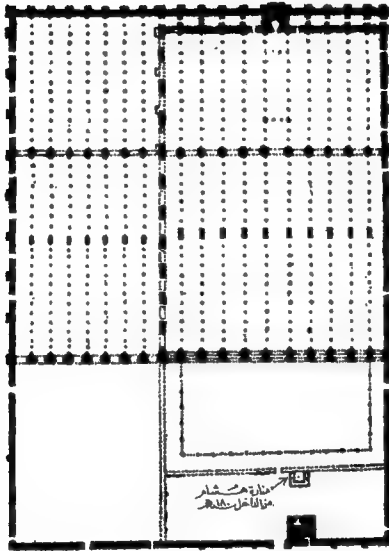
أحسن القراء صوتاً ، وكذلك أفقه القضاة وأعلمهم ليخطب المصلين ويؤمهم يوم الجمعة ، نيابة عن ولي الأمر ، وقد أوضح ذلك كله القريزى فقال : « فلما تم بناؤه ، جلس فيه السلطان بنفسه واستدعى جميع المؤذنين بالقاهرة ومصر وسائر الخطباء والقراء وأمر الخطباء فخطب كل منهم بين يديه ، وأقام المؤذنون فأذنوا ، وقرا القراء ، فاختر الخطيب جمال الدين محمد بن محمد بن حسن القسطلاني - خطيب جامع عمرو وجعله خطيباً بهذا الجامع ، واختار مئثرين مؤذناً ولهم فيه ، وجعل به قراء ودرساً وفارياً ومصنف ، وجعل له من الأوقاف ما يفضل من مصارفه ، فجاء من أجل جوامع مصر وأعظمها تم استطرد صاحب الخطط القريرية بمد ذلك موضعاً أهمية المسجد حتى يمد وفاة منشته ، وحتى العصر الذي عاش فيه مؤرخنا الكبير في النصف الأول من القرن التاسع الهجري ، أي بعد بنائه بأكثر من قرن من الزمان فيقول : « وبه إلى اليوم يصلي سلطان مصر صلاةً للجمعة ، والذي يخطب فيه ويصلي بالناس الجمعة قاضي القضاة السافى (٣٥) ، هكذا حظيت المساجد الجامعة دائماً باهتمام المسلمين وأصحاب السلطان سواء في بنائها وتجميلها أو من اختيار وتوفير القائمين على كل ما تحتاجه من خدمات ووظائف .



من عرضنا السابق نلاحظ أنه فيما بين بناء مسجد الرسول (صلعم) بالمدينة المنورة ، ومساجد السلاطين المالكي في القرنين الثامن والتاسع للهجرة التي تكاد تكون - كما ذكرنا - آخر مظهر للمساجد الجامعة الضخمة ، أي على امتداد القرون التسع الأولى من بعد الهجرة الكبرى انتشر في عالم الإسلام مجموعة كبيرة من المساجد الجامعة التي لعبت دوراً هاماً ومؤثراً في تاريخ الإسلام والمسلمين ، ولا بأس من أن نتوقف هنا قليلاً لنشير إلى بعض منها ولا سيما تلك التي حظيت بشهرة واسعة وذكر كبير كمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في دار الهجرة ، ومن بعده تلك التي أشرنا إليها عندما تحدثنا عن المدن الإسلامية الأولى ، كالبصرة والكوفة والفسطاط ، والقروان ، ثم المسجد الأموي بدمشق ، ومسجد المنصور في بغداد ، ومسجد أحمد بن طولون ، والجامع الأزهر وجامع الحاكم الفاطمي وللايتها في القاهرة ، فإذا انتقلنا إلى المشرق وجدنا مساجد بخاري وسمرقند ومرزو والري ونيسابور وشيراز وغيرها ، بينما لمع في المغرب الإسلامي أكثر من غيره ، مسجد الزيتونة في تونس ، مسجد فاس ، والكتيبة في مدينة مراكش ، فإذا عبرنا إلى بحر الزقاق « إلى الأندلس سمعنا عن مسجد قرطبة الجامع الذي ذاع صيته في دنيا الإسلام كلها لخصائصه العمارة ومميزاته الفنية ومكانته العلمية والتاريخية حتى قال عنه أحد مؤرخي الأندلس « أنه الجامع المشهور أمره ، الشائع ذكره ، من أجل مصالح الدنيا كبر مساحة ، واحكام صنعة ، وجمال هيئة ، واتقان بنية ، تهيم به الخلفاء الروانيون فرادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميماً أو تجميع ، حتى بلغ النهاية في الاتقان ، فصار يحار فيه الطرف ، ويمج من حسنه الوصف ، فليس في مساجد المسلمين مثله تنميماً ، وطولاً ، ومرشاً (٣٦)

(٣٥) خطط القريزي - ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣٦) انظر : د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين والقرآن في الأندلس ص ٢٧٧ .



شكل (٤)

ونريد أن نستوقف نظر القارئ إلى هنا أننا لا نقصد بذكر تلك المجموعة من المساجد الجامعة أنها الوحيدة في عالم الإسلام التي لعبت دورا كبيرا في حياة المجتمعات الإسلامية ، ولكنها نماذج ، ومعالم بارزة على طريق المسيرة الحضارية تلمس من خلالها أهم الوظائف التي قام بها المسجد ومهمة في الحياة العامة ، كما أن بعضا منها تميز عن غيره ، وبصورة واضحة ، في ميدان العلم ، فانخذ صفة « الجامعة » لتنوع الدراسات وتمدد العلوم التي كانت تضمها حلقات الدرس التي تعقد بين جدرانها ، فاستبدلت ، في بعض الأحيان - كلمة « جامعة » بكلمة « مسجد » للدلالة على شهرتها العلمية ، ورسوخ أقدامها في هذا الميدان ، فأصبحت مقصد الطلاب وكعبة الدارسين من مشارق الأرض ومقاربه ، كما هو الحال ، وعلى سبيل المثال أيضا ، في جامعة الأزهر ، وجامعة القرويين في فاس ، وجامعة الكتبية ، وجامعة قرطبة ، وجامعة الزيتونة ، التي نعتها أحد المؤرخين كذلك بالجامع الأعظم لكثرة وتنوع الدروس التي كانت تلقى في حلقاتها ، واستثمر يعطى بهذه الشهرة المربضة حتى أيام العثمانيين في القرن الثاني عشر الهجري ، نتحدثنا النصوص أن عددها في مختلف العلوم وصل إلى أكثر من مائتي درس في اليوم الواحد ، مما جعل أحد العلماء الذين زاروا مصر زمن الحكم: لعمري يقرر تفوق « الزيتونة » على « جامعة الأزهر » بكثرة عدد الدروس وتنوعها واختلاف مجالس العلم فيه (٢٣٧) .

والذي لا خلاف عليه هو أن حواضر العالم الإسلامي ، المترامي الأطراف كانت ترداد بذلك المساجد الجامعة التي لم تغل مدينة من وأحدها على الأقل ، كان يشغل موضع القلب فيها ، فكان إلى جانب مهمته الدينية ، له دور كبير ونفعال في مجالات الحياة وميادينها المختلفة: العلمية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والمسكينة وغيرها ، مما يستفصل الحديث عنه فيما يلي .

دور المسجد الحضاري :

أولا - في الميدان الديني :

إن أول وأهم دور للمسجد هو دون شك مهمته كبيت للعبادة ، قال تعالى : « في يسوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه » يسبح له فيها بالهدوء والاحمال (٢٨) ولعل صلاة الجمعة هي من أهم الفرائض التي حث القرآن الكريم على حضور شاتها في المسجد ، قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسموا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون » (٢٩)

(٢٧) انظر : محمد بن محمد الاندلسي الوزير السراج - المعطل المستعمية - الجزء الأول - القسم الأول ص ١٦٦ .

(٢٨) سورة التود / ٣٧

(٢٩) سورة الجمعة/ ٩

ولا يجهل المسلم أهمية أداء الصلاة بصورة عامة ، وفي كل أوقاتها مع الجماعة في المسجد لزيادة فضلها ومضاعفة ثوابها وأجرها عند الله ، فكان النبي (صلم) يؤم المصلين في مسجده بالمدينة ، وعندما مرض في أواخر أيامه ، أمراً بأكبر الصديق أن يصلي بالناس ، لذلك أصبحت من أهم مهام الخليفة حتى تمت كذلك « بالامام » فكان هو نفسه أو من ينوب عنه القيام بهذه المهمة الدينية ، لذلك أمر عمر بن الخطاب - بعد أن طعن - صهيب الرومي أن يصلي بالناس حتى تجتمع كلمة « أهل الشورى » على إمام (خليفة) - من بينهم ، كما كان ولاية الأقاليم يصلون بالناس في المساجد الجامعة باعتبارهم نواب للخلفاء في البلاد المفتوحة . لذلك رأى الإمام أبو حنيفة أن صلاة الجمعة لا تصح إلا بحضورولي الأمر أو من يستنيبه فيها ، وكان يقول ، أنها لا تختص إلا بالأمصار ، ولا يجوز إقامتها في القرى ، واعتبر المصر المدينة التي يوجد فيها سلطان يقيم الحدود وقاضي ينقل الأحكام (٤٠) . كل ذلك يوضح أهمية المسجد الجامع ودوره الديني ، وتحدثنا النصوص التاريخية ، أن النبي (صلم) أرسل الصحابي الجليل مصعب بن عمير مع اثني عشر رجلاً من أهل يثرب الذين قبلوا دعوته بعد « العقبة الثانية » وأمره أن يقرئهم القرآن ويطلعهم الإسلام ويقفهم في الدين ، ويدعو من لم يسلم إلى الدخول في الدين الجديد ، فعرف عندهم بالقرئء والقارئء ، وقد جمعيهم في مدينتهم أول جمعة في الإسلام ، بلغ عدد المصلين فيها أربعون رجلاً (٤١) .

وإذا كان نظام الرهبة والاعتكاف في الإدارة لممارسة نوع معين من أنماط إنفراغ للعبادة بعيداً عن المجتمع قد مرغته المسيحية ورجالها للتدينون بعد اضطهاد الرومان وظلمهم لرجال الدين منذ عهد الإمبراطور ديوكس Decius في القرن الثالث الميلادي (٤٢) ، فإن الإسلام لم يعرف مثل هذه الظاهرة ، فالرسول (صلم) قبل نزول الرسالة عليه كان ينتمي إلى « المتحنفين » الذين رفضوا الشرك ونبلوا تقديس الأصنام في المجتمع الملكي القرشي الوثني ، كما اشتهر من بين هذه الجماعة كذلك : ورقة بن نوفل ، وعبيدالله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهم ، فكان النبي (صلم) يخرج إلى غار حراء ، في جبل النور على ثلاثة أميال من مكة يجاور كل سنة شهراً ، وهو رمضان ، فإذا انقضى انصرف إلى الكعبة فيطوف بها سبعة قبل أن يدخل بيته ، وكانت عبادته - عليه الصلاة والسلام - في هذه الفترة ، بالتأمل والفكر في الكون للوصول إلى خالقه ومنظم حركته ، لكنه لم يتوصل ، كما يبدو ، إلى الحقيقة حتى نزل عليه جبريل الأمين بالرسالة السامية ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قول الحق تبارك وتعالى : « وكذلك أوحينا إليك

(٤٠) النظر - الأحكام السلطانية للمأوردي - ص ١٠٢ .

(٤١) ابن سيد الناس ، ميوث الأثر ، ج ١ ص ١٥٨ ، انظر كذلك سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٧٦ - ٧٧ ، الذي ذكر أن إمام المسلمين الأول في هذه الجمعة الأولى بالمدينة كان أبو أمية أسعد بن زائدة ، أحد نقيب الطوارج الذي نزل عليه مصعب بن عمير عند دخوله إلى يثرب .

(٤٢) عن الرهبة ونشأتها وتطورها انظر : بل - مصر من الإسكندرية الأكبر حتى الفتح العربي - الترجمة العربية ص ١٦٤ - ١٦٨ ، ج كوكتون - عالم المصنوع الوسطى في التظلم والمصارفة - الترجمة العربية ص ١٦٧ - ١٦٩ ؛

روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وأنتك لتهدى الى صراط مستقيم » (٤٣)

بعد ظهور الإسلام وغلبيته وانتشاره ، أصبح المسجد وحده المكان المفضل للعبادة والتعبّد ، فكان الرسول (صلم) يمتكف فيه للصلاة والنسك وقراءة القرآن خاصة خلال العشرة أيام الأخيرة من شهر الصوم المبارك ، ويروى عنه في ذلك ، أنه كان - عليه الصلاة والسلام - إذا اعتكف طرح له فراشه ، أو سريره الذي كان مصنوعاً من جريد النخل وسعفه ، الى اسطوانة التوبة مما يلي القبلة . (٤٤)

وقد سار المسلمون على نهج نبيهم العظيم (صلم) فاهتموا بالعبادة والصلاة والنسك وإقامة مختلف الشعائر الدينية للتقرب الى الله - عز وجل - في المسجد ، وكذلك الاعتكاف به خاصة في شهر رمضان المبارك ، وقد عرف مثل هؤلاء باسم « المجاورين » وربما جاءت فكرة امتكانهم بالمساجد للصلاة والذكر وقراءة القرآن وغيرها من مظاهر القربى الى الخالق - سبحانه وتعالى - من أهل الصفة ، ويقال أنهم كانوا من فقراء المهاجرين والانصار ، الذين لم يكن لهم دار ولا مأوى بالمدينة ، فانزلهم الرسول (صلم) في مسجده وسماهم أصحاب الصفة ، فكانوا يبيتون في الجزء المسقوف بمؤخرة المسجد الذي أهد كذلك لنزول الغرباء ممن لا مأوى لهم ولا أهل ، وكان « أهل الصفة » يكثرون ويقولون من حين لآخر بحسب من يتزوج منهم أو يفارق الحياة أو يسافر بعيداً عن المدينة ، وكان النبي (صلم) يجالسهم ويأنس بهم ويحض أصحابه والمسلمين جميعاً على مساعدتهم وإطعامهم كما كان - عليه الصلاة والسلام - إذا أته صدقة من طعام بعت بها اليهم ولم يتناول منها شيئاً ، وإذا أته هدية أصاب منها لم أرسل اليهم وأشركهم فيها ، كما كان لهم كذلك نصيب من أموال الزكاة ، ويذكر في هذا الشأن أن الصحابي الصرّوف « أباهريرة » أحد رواة الحديث الموثوق بهم ، كان من أشهر أهل الصفة (٤٥)

وقد كثر أولئك المجاورون من بين المسلمين في العصور الإسلامية المختلفة ، وانخلوا من المساجد ، والجماعة منها بصفة خاصة ، مكاناً لنشاطهم الديني ، وما تجدر الإشارة اليه في هذا المقام ، أن الرحالة المغربي ابن بطوطة قد شاهدهم في المسجد الأموي بدمشق عندما زار بلاد الشام في القرن الثامن الهجري ، ووصفهم بأنهم جماعة كبيرة لا يغادرون المسجد ، ولا يفترقون عن الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله ، لذلك كان أهل دمشق يعينونهم على الحياة ويعبدونهم بكل ما يحتاجون اليه من طعام وكسوة وغيرها من وسائل المعيشة الضرورية دون أن يسألوهم شيئاً (٤٦) .

(٤٣) سورة الشورى/٥٢ ، الفّر كذلك : سورة الاحقاف/٩ .

(٤٤) الفّر : السجودى - وفّر الوفا - ج ٢ ص ٢٤٧ ، ص ٤٦٠ - ٤٦١

(٤٥) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٥٢ - ٤٥٥ .

(٤٦) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ٥٤ - ٥٥ .

كذلك ذكرهم القرظي عندما شاهدهم ورأى نشاطهم في الجامع الأزهر ، ولم يتحدث منهم المؤرخ المصري كمجاورين للعبادة والنسك فقط ، ولكن كطلاب علم أيضا ، وقد وصفهم بأنهم فقراء محتاجون للمساعدة ، نشروا في أرجاء هذا الجامع المريق جوا (روحانيا - علميا) متميزا قد لا يجده الإنسان في غير الأزهر من المساجد ، فقال : « لم يزل في هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه ، ويلتصقونهم في هذه الأيام ، سبعة مائة وخمسين رجلا ، ما بين عجم وزبالة - (ربما قصد أهل مدينتي بلع أو السودانيين) - ومن أهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلا يزال الجامع عامرا بتلاوة القرآن ودراسته ولقائه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأنسب إليه والارتياح وترويح النفس مالا يجده في غيره ، وصار أبواب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفلوس مائة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى ، وكل قليل ، تحمّل إليهم أنواع الاطعمة والخبز والحلوات لاسيما في المواسم » (٤٧)

ولا يحتاج منا هذا النص الهام إلى جهد كبير لتفسيره والتعرف على حقيقة هذه المجموعات المتعددة الجنسيات من « المجاورين » الذين اتخذوا من هذا الجامع الفاطمي المشهور مقرا لهم ومنزلا لاقامتهم ، وأغلب الظن أنهم كانوا من طلاب العلم الفقراء وغير القادرين على الكسب ، الذين قدموا من البلاد الإسلامية المختلفة ، وكان أصحاب كل جنسية ، والقادمون من كل مدينة ، والمنتمون إلى أي من بلاد الإسلام يكونون فريقا متميزا ، يتخذ من أحد أروقة الأزهر محطة له تعرف بهم وتنسب إليهم ، ولما كان من عادة بعض الخلفاء والأمراء والحكام وكبار رجال الدولة - كما مر بنا - وقف الحبوب على المساجد التي ينتسبون لها أو يقومون بأصلاحها لاستمرار أداء رسالتها السامية ، لا سيما المساجد الجامعة المشهورة كان من بينها هذا المسجد الكبير ، للاتفاق على صيانة مراقبها ، واستمرار عمليات الإصلاح والترميم التي تحتاجها مبانيها ، بالإضافة إلى مساعدة القائمين على مباشرة شعائر الصلاة فيها ، كالإمام والمؤذنين والمقرئين وغيرهم من السدنة والمشتغلين بخدمتها والسهرة عليها وعلى راحة المصلين فيها ، وقد امتدت هذه العونيات في الأزهر الشريف ليستغل بها أيضا طلاب العلم عامة ، وأمثال هؤلاء القادمين من خارج القاهرة والديار المصرية خاصة ، الذين انتظمت عنهم الموارد المالية ، لتوفير قدر معقول ، ومقبول من الحياة الكريمة لهم ، ويذكر في هذا الشأن أن الخليفة العزيز أبو منصور نزار ، ابن المعز لدين الله فاتح مصر ، الذي كان له شغف كبير بالعلم وتقدير عظيم للمشتغلين به ، وصاحب إحدى أكبر المكتبات الخاصة في قصور الخلفاء المسلمين ، كان العزيز هذا أول من وقف الجامع الأزهر على العلم في سنة ٣٧٨هـ ، بشعيرة من وزيره يعقوب بن كلس ، فأصبح نبراسا للجامعات الإسلامية ، ثم تعهد الخلفاء الفاطميون من بعدهم بالرعاية والاهتمام ليجعلوا منه مركزا علميا مختارا يجتذب طلاب العلم ويحبو إليه راغبو المعرفة من كل صوب وحذب ليجدوا في رحابه كل ما يهمهم

التزود به من مختلف العلوم والفنون ، ولتشجيع الطلاب والمشتغلين بالعلم من وطنيين واجانب على الرحلة الى « جامعة الأزهر » كان يقدم اليها المأكول والسكن - كما رأينا - وكل ما يوفر عليهم وسائل المعيشة وأسباب الراحة من غير أجر (٤٨) . وقد عرفت هذه المساعدة واشتهرت باسم « الجراية » لأنها تجرى على مستحقيها وتوزع فيهم يوميا ، على شكل خبز وغيره من انواع الاطعمة والحلوى ومتطلبات الحياة المتعددة ، وكانت هذه « الجراية » تزداد وتتضاعف في المواسم والمناسبات والاعياد الدينية المختلفة .

لهذه الكتلة الخاصة والمنزلة الرفيعة التي تمتع بها المسجد في نفوس المسلمين باعتبارها « بيت الله » وأفضل أماكن العبادة الذي تزدهر فيه وتنشط تلك الاجراء الروحانية - العلمية ، التي تساعد على التقرب الى الخالق - سبحانه وتعالى بالعمل الصالح وتمعيق الإيمان في القلوب بقراءة القرآن وتفسيره والتعرف على احكام الشرع وقواعد الدين وفصائله ، ولتتعرف على سيرة الرسول الكريم (صلمه) وسنته ، واقامة التوافل وحلقات الذكر والوعظ وما اليها ، لكل ذلك اهتم المسلمون من مسؤولين وغيرهم باقامة المساجد وتعميرها وتزيينها ومدنها باعداد كبيرة من المصاحف لتسهيل مهمة الناس على قراءة القرآن الكريم ، خاصة في شهر رمضان العظيم ولتشجيع الناس على اختلاف طبقاتهم على ارتيادها ، فكان لخليفة الوليد بن عبد الملك - كما مر بنا - اول من حمل الطعام الى المساجد في رمضان ، كذلك اهتم المسؤولون باضائها ، فاستعملوا الزيت والفئيل في القناديل وعلقوها بالسلاسل النحاسية ، وما يروى في هذا الشأن ان اهتمام اهل الشام باضاءة مساجدهم قد فاق غيرهم في البلاد الاخرى ، فكانوا يوقدون فيها القناديل طيلة ايام السنة دون انقطاع ، كما كان يفعل اهل مكة في البيت العتيق (٤٩) ، كذلك يحدثننا القريري ان احمد بن طولون اهتم كثيرا بمسجده الضخم الذي بناه في « القطائع » ثاني عواصم مصر الاسلامية ، وذكر انه علق به السلاسل النحاسية المفرغة والقناديل الحكيمة ، كما فرشها بالحصر البعدانية والسامانية المشهورة (٥٠) ثم استعمل المسلمون بعد ذلك الثريات الكبيرة التي كانت تصنع من الحاس والفضة ايضا وعرفت باسم (التانير) - شكل - (٤) مفردا - تنور - وهي كلمة اصجمية الاصل ، هربت ، بمعنى « الكائون » الذي يخبر فيه ، كما استعملت كذلك بمعنى النار ، وتنوير الضوء بعد شروق الشمس وتبديدها للظلمة الليل في الصباح (٥١) . ويحدثننا السيوطي ان الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عندما جدد الجامع الأزهر جعل فيه « تنورين » من الفضة الخالصة ومبعة وعشرين قنديلا من نفس المعدن الثمين ، كما انزل من قصره ، في سنة ٤٠٣ هـ ، الى مسجد عمرو بالقسطاط - بالف

(٤٨) انظر : د. حسن ابراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية - ص ٢٧

(٤٩) القدسي - احمد التقاسيم - ص ١٨٢ .

(٥٠) خطط القريري - ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٥١) القر : لسان العرب لابن منظور - كلمة « تنور » .

ومائتين وتسعين مصحفا ، بعضها مكتوب بماء الذهب ، ليتمكن الناس ويسهل عليهم قراءة أي الذكر الحكيم « بالسجد العتيق » كما بحث مع هذه المصاحف بتنور كبير من الفضة وزن مائة ألف درهم ، ونظرا لضخامة حجمه ، اضطر العمال الى خلخ مئيات المدخل حتى أمكنهم ادخاله الى المسجد للقلعة في موضعه ، وكانت مثل هذه الثريات الضخمة لا تضاه في كل ليلة على مدار السنة ، ولكن اقتصر استعمالها على ليالي الجمع وطول شهر رمضان لمكانته الخاصة لدى المسلمين ، نظرا لكثرة ما تستهلكه من الزيت والفيتل وغيرهما من متطلبات التشغيل والصيانة وما تحتاجه في ذلك كله من كثرة النفقات (٥٢)

كذلك أشار القزويني الى اهتمام الفاطميين بأعداد المساجد لاستقبال شهر الصوم العظيم كان من السمات المميزة والتقاليد المتبعة في أيامهم ، فأخضعوها لاحكام الناية بها لاشراف القضاة المباشرين الذين كان يتوجب عليهم الطواف عليها والردور بها قبل حلول هذا الشهر الفضيل بثلاثة أيام كاملة ، لمaintenance عمارتها ، والتعرف على مدى صلاحية الحصر المفروضة بها . لاصلاح ما شئت منها او استبدالها بأخرى جديدة ، وملاحظة وفرة القناديل المستعملة في اضاءتها لزيادة أعدادها وامتدادها بما تحتاجه من أدوات التشغيل ، وما يروى في هذا الشأن أن الخليفة الحاكم بأمر الله أمر بعمل جرد عام للمساجد (التي لا غلة لها ، ولا أحد يقوم بها ، وما له منها غلة) أي المساجد التي ليس لها أوقاف للعرف منها على كل ما تحتاجه من نفقات ، والتي توقفت من أداء رسالتها ، وتلك التي أوقفت عليها الجبوس ، ليطلع كيفية انفاقها وما اذا كانت أموال ريعها كافية لسد كل نفقاتها أم لا ، فلما تمت عملية الجرد ، وجد الخليفة أن هناك ثمانمائة وثلاثين مسجدا - ولا يد أن هذا العدد الكبير قد شمل المساجد الخاصة والجماعة على السواء - تحتاج من النفقة عليها في كل شهر الى تسعة آلاف وستمائة وستين درهما ، بمعدل اثني عشر درهما لكل مسجد شهريا - كما ذكر القزويني - فأوقف عليها جميعا الجبوس لكي يعرف من ريعها على فقهاؤها وقرأائها ومؤذنيها ، وكذلك لأجراء الارزاق على المستخدمين فيها ، وقد بلغ من حرص الحاكم بأمر الله على مسامدة هؤلاء المحتاجين أن شملت هذه المعونات كذلك لمن الأفقار لهم . (٥٣)

كذلك حدثنا صاحب تاريخ بخارى عن الفضل بن يحيى البرمكي ، ونعتة بأن كان من أكرم رجال الدنيا ، وأجود أهل عصره ، وأفضل أخوته في عمله وقلمه ، خلال ولايته على خراسان في زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد ، وقصر المؤرخ المعروف ذلك ، بأنه كان أول من أمر بزيادة القناديل لضاءة المساجد في البلاد الخاضعة لآمره ، في شهر رمضان ، بالإضافة الى ما قام به من أعمال الإصلاح والتعمير في مسجد بخارى الجامع بعد أن أصابه الهلـ

(٥٢) انظر : السيوطي - حسن الصحافة - ج ٢ ص ١٧٩ - ١٨٢ .

(٥٣) الخط للقزويني - ج ٢ ص ٢٩٥ .

والتصديق ، وانفق الفضل البرمكي على ذلك العمل الخير مالا ولبرا ، وأصبح مثالا يحتذى لكل من جاء بعده من الولاة والحكام الذين شغلوا هذا المسجد الكبير بالتوسعة والزيادة والترميم والإصلاح . (٥٤)

من ناحية أخرى ، فقد أشار (ابن طيغور) إلى أن الخليفة الأمون أمر كاتبه أحمد بن يوسف بن القاسم أن يكتب إلى جميع عمال الدولة للاكتثار من استعمال القناديل في المساجد نسي شهر رمضان ، وعمر بفهم الفضل من ذلك ، فكتب لهم رسالة مطولة جاء فيها « فان في ذلك انسا السابغة ، وأغادة للمتجهدين ، ونفيا لظان الرب ، وتنزيها لبيوت الله من وشتة الظلمة » (٥٥)

أما ابن صاحب الصلاة ، المؤرخ المصري لمصر الموحدين ودولتهم ، فقد رسم لنا بقلمه الساحر ، وأسلوبه المنمق الجميل ، صورة معبرة « للتنور » وأهوائه المتألثة وأثرها الكبير في النفوس ، عندما قدم إلى مسجد قرطبة الجامع لحضور الاحتفال بيلة القدر فقال : « وللدباب تألف كخسفة الحيات » أو إشارة السبابات في التحيات ، قد أترعت من السليط كؤوسها ، ووصلت بمحاجن الحديد رؤوسها ، ونيطت بسلامسل كالجلود القالمة ، أو كالعابين العائمة ، عصبت بها تفاح من الصفر كالقحاح الصفر ، بولغ في مقلتها وجلالها حتى بهرت بصنعها وللا لها كأنها جلجت بالذهب ، واشربت ماء الذهب ، أن سمعتها طولا رأيت منها سبالك مسجد ، أو قلاند زبرجد ، وإن أيتها عرضا رأيت أفلاكا ولكنها غير دائرة ، وتجروما ولكنها ليست بسائرة ، تعلق القوط من الرقري ، وتبسط شعاعها يشط الأديم حين يفرى ، كما وصف كذلك المصابيح التي تعمل بداخلها الشموع التي رفعت على مثانة المسجد لتزيينها فقال : « والشمع قد رفعت على المنار رفع البنود ، وعرضت عليها عرض الجنود ، ليحتلى طلاقة روائها القريب والبعيد ، ويستوى في هدابة شيائها الشقى والسعيد ، وقد قوبل منها مبيض بمحمر ، وعروض مخضر بمصفر ، تضحك ببيكاتها ، وتبكى بضحكها ، وهلك بحياتها ، ويحيى بهلكها » (٥٦) هكذا اهتم المسلمون منذ الأزمنة الأولى في بلاد الاسلام كلها بتزيين المساجد ، خاصة في المواسم والأعياد الدينية كالعیدين والولد النبوي الشريف ، وليلة القدر ، وليلة النصف من شعبان ، ونفي غيرها من المناسبات بالإضافة إلى ما كانت تلقاه من اهتمام عظيم خلال شهر الصوم المبارك حيث تظل أبوابها مفتوحة لفترة طويلة من الليل ، فيشأها جمهور كبير من الناس للصلاة والقيام والذكر وقراءة المصحف إلى غير ذلك من مظاهر العبادة والتقرب إلى الله ، فلبست المساجد عامة والجامعة خاصة ، حلة بهيئة وكسوة قشبية من

(٥٤) أبو بكر الترشلي ، تاريخ بشاري ، ص ٧٥ .

(٥٥) أبو الفضل أحمد بن طاهر المعروف بابن طيغور سبحداد في تاريخ الخلافة النيسابية - ج ٦ ص ١٢٠ .

(٥٦) انظر : د . السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين والتاريخ في الأندلس - ص ٣٧٩ - ٣٨٠ ونقول ان كلمة : الدبال - جمع دباله وهي القليلة التي تسرع للاضادة حجاج لسكان العرب لابن منظور ، كلمة : دبل .

الزينات والاضواء ولعل ما نشاهده في هذه الايام من اهتمام المسؤولين في البلاد الاسلامية عامة ، والتفنن في تجميلها بكل ما هو متاح ، في عصرنا الحاضر ، من وسائل الزينة وادواتها المتعددة لجذب الناس اليها والتردد عليها للصلاة وسماع الدروس الدينية والوعاظ والذكر وقراءة القرآن وغيرها ، لعل ذلك كله من آثار السلف الصالحين ، كما أوضحنا في السطور السابقة ، وفي ذلك ما يغنى عن الاستطراد وزيادة التفاصيل لبيان أهمية المسجد واثره الكبير ودوره الفعال فى الحياة العامة والميدان الدينى على وجه الخصوص ، الذى يعطينا بالدرجة الاولى نسي هذا العام .

ومما يفيد القارئ والباحث ايضا في هذا المقام ، ان تشير الى ان مثل هذا الاهتمام الكبير من جانب المسلمين باضاءة المساجد وتزيينها خاصة في الازمنة المتقدمة ، قد ادى الى تقدم صناعة « التناير » التى استعملت بصورة خاصة في القصور والمساجد الجامعة وكذلك المشكاوات والمصابيح والقناديل وغيرها من ادوات الاضاءة ، فبرع الفنان المسلم في صنعها واتقانها وزخرفتها ، وكانت التناير (الثريات) تعمل من الفضة في بعض الاحيان ومن النحاس في معظمها ، بينما صنعت المصابيح والكؤوس والمشكاوات من الزجاج وطعمت هذه الاخرى بالبناء اللونية كما حمل بعضها أسماء بعض السلاطين في زمن المماليك (شكل - ه) وغدت من بين أهم القطع الفنية ، والنادرة التى لم يخل منها - تقريبا - متحف من المتاحف الكبرى في العالم اجمع ، كنموذج ودليل حى على تقدم الصناعة والفنون الاسلامية بشكل عام ، وصناعة الزجاج على وجه الخصوص .



ثانيا - في ميدان العلم :

لا شك انه كان للمسجد حامة والجامعة من بينها بصفة خاصة دور كبير وهام ، لا يمكن لاي منصف تجاهله او التفاضى عن اثره الواضح في تعليم القرآن ، وظهور القراءات المختلفة ، بالإضافة الى تفسيره وفهم معانيه ، ومعرفة احكامه ، باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم ، ثم امتد هذا الدور الى السنة النبوية الشريفة ، لا سيما على الحديث وما يتصل به من جمع لاحاديث الرسول (صلم) واستنادها وروايتها ، لاستخلاص الاحكام واصول الشرع والفقه ، باعتبارهما - القرآن والسنة - الاساس الاول للتشريع الاسلامى ، ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية ، مع مرر الزمن وتطور الفكر الاسلامى ، بعد عصر التابعين وتابعيهم حتى جاء الائمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة ، فكان للمسجد دور في ظهور هذه المذاهب وتعريف الناس بها ، ثم في انتشارها في عالم الاسلام الواسع ، ثم اتسعت دائرة العلم مرة تالفة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التى تخدم المجموعة الاولى وتساعد على دراستها وفهمها بشكل سليم وطريقة صحيحة ، كالنحو واللغة والادب وغيرها ، ثم انفجرت الدائرة العلمية اكثر لتحتوى داخلها كذلك بضمها من العلوم التطبيقية كالطب الذى كان للمسجد دور في تدريسه ، كما سنرى ، وقد أفردت لكل هذه العلوم المنوعة حلقات الدرس ومجالس العلم في

المساجد مما كان له أبلغ الأثر في ظهور بعض العلوم الجديدة المتصلة بالدين كالفقه وأصوله ، وقرآيات القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه ، وروايته ، وبالتالي في تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة ، مما أدى إلى ازدهار العديد من العلوم التي عرفها العرب والمسلمون ممن سبقهم من الشعوب المتحضرة وكان لهم دور وجهد في تطويرها وإضافة الجديد إليها كما تشهد كتب التراث ، وقد وضعوا كل ذلك الجهد الفكري والعلمي مع تراث الأمم السابقة كذلك ، تحت أيدي ويصر أوروبا مما مكن لنهضة الحديثة ، فهل دور علماء الغرب ومهد أمامهم الطريق لهذه الوثبة الواسعة التي بلغت العلوم والمعارف في عصرنا الحديث .

ولكى نتعرف على حقيقة دور المسجد في الحياة العلمية ، علينا أن نقرر أن الإسلام كان له أثر كبير في فكر العرب ، بل المسلمين جميعاً وعلومهم وتطورها ، ولما كان المسجد بدين بالفصل في وجوده إلى الدين الجديد ، لذلك نرى أنه من الأوفى أن نقف قليلاً أمام نافذة التاريخ نطل منها على سكان الجزيرة العربية ، ونتتبع أحوال العرب في الميدان العلمي قبل الإسلام حتى ندرك طبيعة النقلة الكبرى التي جاء بها هذا الدين في ذلك الميدان ، وبالتالي نفهم دور المسجد العلمي على حقيقته .

تحدثنا النصوص التاريخية التي بين أيدينا أن عدداً محدوداً من العرب - في الجاهلية - كانت لهم ذائبة وخبرة ببعض العلوم والفنون كالخطابة والحكمة والأنساب والطب والكهانة والصرافة والسياسة والزجر والموسيقى والفناء وغيرها من المعارف المتصلة بالبيئة الصحراوية .

فاذا تركنا الشعر باعتباره من الفنون التي نبغ فيها مجموعة كبيرة من شعراء العرب قبل مجيء الإسلام ، وجدنا أسماء قليلة ومحدودة فيهم لم أصحابها في غيره من الفنون والعلوم التي أشرنا إليها ، مثل كعب بن لؤي الذي اشتهر بالحكمة والفصاحة حتى عد من ألمع خطباء العرب القدامى ، وكان يحض قومه من كثانة ويطونها على البر ، فلما مات اكبروا موته وأرخوا به (٥٧) على عادة العرب في الجاهلية حيث كانوا يتخلون من الأحداث الهامة تقويماً يؤرخون بها كتمام الليل وعام الفجار وبنيسان الكعبة وغيرها ، والنضر بن الحارث بن كلدة الذي ينتهي نسبه إلى عبد الدار بن قصي : رجل النضر إلى الحيرة وتعلم من أهلها الضرب على العود والفناء عليه ، فلما عاد إلى قومه في مكة نشر بينهم هذه الفنون ، فاتخذوا القينات (٥٨) وكان من أشهرها الجاريتان اللتان كانتا لعبد الله بن جهمان ، أحد فرقة قريش وسادة بني تيم ، أحدهما بعد ذلك إلى أمية بن أبي الصلت الذي اشتهر بدوره بالزهد ، فروي أنه قرأ الكتب وليس أسوح لعبداً ، وحكى في شعره قصص الأنبياء ، فذكر إبراهيم وإسماعيل والحنيفة ، وأبي بشامة لم تكن تعرفها العرب من قبل كتحريم الخمر ، والنسك في ديانة قومه ،

(٥٧) الجاهل ، البيان والتبيين ، ج ١ ص ٥١ .

(٥٨) رسائل الجاهل ، ج ٢ ص ١٥٨ ، انظر كذلك الألفاظ الاصطلاحية ج ٨ ص ٢٢٧ .

فالتمس الذين وطع في النبوة وكان يخبر بأن نبيا يبعث من العرب ، فلما نزلت الدعوة للإسلام على رسولنا الأعظم (صلم) حسده ابن أبي الصلت وقال مجارته المشهورة : أنما كنت أريد أن أكونه لذلك اشتد غضبه وحقدته على المسلمين بعد انتصارهم في بدر ، فكان ممن رثى قتلى قريش ، كما كان من أشد المحرضين له على الثأر من المسلمين (٥٩)

وكانت الحكمة والنباهة من المعارف التي ظهرت فيها شخصيات عربية عديدة ، من أولهم الأنعم بن الأنعم الجهمي الذي حكم بين ضرورية وإباد وأنمار ، أبناء نزار الأربعة بعد اختلافهم على ميراث أبيهم (٦٠) ، والشداخ وهو يعمر بن عوف بن كعب ، من كنانة ، عرف بالشداخ لما شذخ من الدماء ووضع حدا لاراقنتها عندما فصل بين قريش وحلفائها من قضاة فد خزاعة وبنى بكر حلفائها بعد أن نجح قصى بن كلاب زعيم قريش في هزيمة أعدائه والاستيلاء على مكة ، فقصى الشداخ بينهم بأن نصبا أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة ، وأن كل دم أصابه قصى من خزاعة وبنى بكر موضوع ، يشدخه تحت قدميه بينما كل ما أصاب خزاعة وبنى بكر من قريش وكنانة وقضاة يؤدي فيه بالدية (٦١) كذلك كان وكيع بن زهر ، من إباد ، من أشهر حكماء العرب في الجاهلية ، ويقال أنه صاحب الصرح بحزيرة مكة ، وقد بالغ العرب في تعظيمه وتقديره ، فقالوا كان كاهنا ، وصديقا ، ومن كلماته المأثورة : مرضة ، وفاطمة ووداعة ، وقاسمة ، والتطعية ، والمجيمة ، وصلة الرحم وحسن الكلم ، ومن حكمه المعروفة : زعم ربكم ليحجزن بالخير فوابا وبالشر عقابا . ولما حضرته الوفاة جمع قومه من إباد ونصحهم قائلا : اسمعوا وصيتي : الكلام كلمتان ، والأمر بمعد البيان ، من رشد فاتبوه ، ومن غوى فارفضوه وكل شاة معلقة برجلها . ويقال أنه كان أول من ذكر تلك العبارة الأخيرة ، فذهبت مثلا . (٦٢)

أما قس بن ساعدة بن جدامة ، الذي ينسب هو الآخر إلى إباد ، فكان ممن اشتهر بالخطابة والحكمة والعقل والفضل ، حتى عظمته العرب وسمت منزلته بينهم ، فقال عنه الأماشي ، أبو بصير ميمون بن قيس الشاعر المعروف الذي أدرك الإسلام في آخر حياته :

وأعلم من قس وأمضى كما مضى ندى الفيل من حقان أصبح جادرا

(٥٩) انظر : الألفي للأصفهاني ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢٢ ، مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ ، ابن قتيبة - الشعر والشعراء ، ج ١ ص ٤٦٠ .

(٦٠) انظر تاريخ الطبري ، ج ١ ص ٢٢٢ ، ص ٢٥٨ ، انظر كذلك : كتاب المعير لعبد بن حبيب ص ١٢٢ ، ويسميه : الأنعم بن النعمين .

(٦١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ١٢٠ - ١٢٢ ، انظر كذلك : أخبار مكة للأزدقي ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، بينما ذكر ابن حبيب المعير ، ص ١٢٢ - ١٢٤ ، أن الشداخ (يابا) بين الدماء أي جعلها سودا ، كما حكم بعدم خروج خزاعة من مكة .

(٦٢) المعبر لابن حبيب - ص ١٣٦ .

ومما يروى عن قس بن ساعدة أنه كان ينفذ على قيصر الروم في بلاد الشام فيكرمه ، فسأله يوما : ما الفضل العلم ؟ فأجابته قس : توقف الرجل عند علمه ، فقال : فما أفضل المرء ؟ قال : استيفاء الرجل ماء وجهه ، قال : فما أفضل الماء ؟ قال : ما قضى به الحقوق (٦٣) .

ويروى كذلك أن النبي « سلم » سمع من حكمة قس وأقواله المأثورة ، فلما قدم عليه - صلى الله عليه وسلم - وفد بكر بن وائل لإعلان إسلامهم وولائم للدولة الإسلامية ، سألهم الرسول (سلم) عنه فأخبروه وفاته ، فيروى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال : « كاني أنظر إليه في سوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول : إني أهاب الناس اجتماعا واسمعوا وعوا ، من عاش مات ، ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت » فكان له ، كما استحوذ لقومه على فضيلة تميزوا بها من سائر العرب ، هي إعجاب الرسول الكريم (سلم) بحسن كلامه ، ومن ثم استحق قس بن ساعدة أن يصرف بخطيب العرب طائفة (٦٤) ، كما ينسب إلى قومه قصة « السقيفة » في بيعة أول الخلفاء الراشدين أبي بكر الصديق . ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن العماد الأصفهاني ، كاتب صلاح الدين الأيوبي ، عندما وضع كتابه « الفتح القس في الفتح القدسي » الذي أرخ فيه للسلطان الأيوبي بداية من سنة ٥٨٣ هـ حينما استرده المدينة المقدسة من أيدي الفرنج ، جعل عنوانه في أول الأمر « الفتح القدسي » ، فلما عرض على وزير السلطان ، أبو علي عبد الرحمن بن علي اللخمي البيسانى المعروف بالقاضي الفاضل ، أشار على العماد بأن يجعل اسم الكتاب « الفتح القس في الفتح القدسي » تشبها بما اشتهر به قس بن ساعدة ، من الفصاحة وحسن البيان ، قائلا لؤلفه : قد فتح الله عليك فيه بفصاحة قس وبلاغته ، وصافت صيغة بيانك فيه ما يسر ذور القدرة في البيان من صياغته . فاستجاب له العماد الأصفهاني (٦٥) ، وفي ذلك أبلغ دليل على ما بلغت شهرة قس بن ساعدة ومكانته في عالم الفصاحة والبيان والبلاغة على امتداد التاريخ الإسلامي ، وبعد وفاته بمئات القرون .

ومن المعارف التي تفوق فيها العرب كذلك اقتفاء أثر ومعرفه الدروب في البوادي والصحاري وكان من أشهر من انتهت إليهم الدلالة عبد الله بن أريقط المدنى حليف العاص بن وائل السهمي دليل النبي (سلم) وصاحبه أبي بكر الصديق في الهجرة من مكة إلى يثرب (٦٦) ، أما رافع بن عميرة الطائي ، فكان دليل خالد بن الوليد وجيشه عندما خرج من البصرة للمشاركة في فتح الشام بناء على أوامر الخليفة أبي بكر ، ونظرا لطول المسافة ، وشدة المياه في الصحراء الواسعة التي

(٦٣) انظر : أبو بكر الطرطوشي - سراج التلوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٢٨ .

(٦٤) - البيان والتبيين للجاحظ ، ج ١ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، انظر كذلك : مروج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٦٩ - ٧٠ ، الكوكب الكبير لابن عبد ربه ج ٤ ص ١٢٨ .

(٦٥) انظر : الفتح القس في الفتح القدسي للمصنف الأصفهاني - تعليقات محمد محمود صبيح ص ٥٧ - ٥٨ .

(٦٦) ابن حبيب - العبر ص ١٩٠ ، انظر كذلك سير أبن هشام ج ٢ ص ١٣٦ الذي ذكر اسمه عبد الله بن أريقط .

كان على الجند أن يقطعوها خلال رحلتهم ، فقد نجح رافع في استغلال طبيعة الأبل فصحب مع الجيش عددا كبيرا منها ، فظاهما وكهما ، فكلما احتاج الرجال إلى الماء ذبح واحدة منها وسقاهم وخیلهم ماء كروشها ، وأكلوا لحومها ، وقد مدحها أحد الشعراء قائلا :

لله در رافع ماذا رأى فوز من قرائق إلى سوى
خمسا إذا ما ساره الجبس بكى ما سارها قبلك أنس يرى (٦٧)

كذلك وصف الأصفدي بن صليح بن أبي عمرو بن قيس الطائي بأنه « عالما بالبلاد ودليلا » . (٦٨)

ومن المعارف التي برز لها عرب الجاهلية فيهم واستمرت كذلك بعد الإسلام ، معرفتهم بالإنسان ، تقليدا لما عرفوه عن أنساب بني إسرائيل وغيرهم من الشعوب كما ذكرتها التوراة فالانتماء إلى القبيلة وحمل اسمها يعتبر من أهم الأمور وأعظمها والتي لاغنى عنها للمربي حتى يتمكن الحياة في ذلك المجتمع القبلي الذي غلب عليه التنافر والتنافس ، فالنسب من أهم الأسباب التي يحافظ بها الفرد على حقوقه ، كما كان له كبير الأثر في ردع المظالم وأخذ حق الضعيف ممن يجور عليه (٦٩) ، لذلك كان « الخلع » من أشد أنواع العقاب الذي تنزله القبيلة بكل من يخرج على تعاليمها وعاداتها وتقاليدها ، لأنه يترتب عليه ألا تهب القبيلة لنجدة « المخلوع » أو الدفاع عنه ، أو الثأر له ، مما يعين « أباحة دمه » لكل من يطلبه ، وكان الخلع يتم عادة في المناسبات العامة كالأسواق ، وهو يعادل في عصرنا المعاصر سحب جنسية المواطن مما يحرمه من كل حقوق المواطنة والانتماء إلى بلده الأصلي ، وكان (غفل بن حنظلة السدوسي من أوائل النسابة المعروفين ، وقد أدرك النبي (صلم) ولكنه لم يسمع منه ، وعاش حتى زمن معاوية بن أبي سفيان ، وفدع عليه (٧٠) ، كذلك كان أبو المثني الوليدي من الكلبي الذي عرف « بالشرق بن القطامي » أحد النسابين الرواة للأخبار والأنساب والدواوين ، إلا أنه أخذ عليه هدم صدقه في كل ما يقول (٧١)

ومن أشهر النسابة الذين عاشوا في الإسلام ، أبو اليقظان عامر بن حفص (ت ١٩٠ هـ) روى عنه المدائني وذكره ابن النديم قائلا : كان عالما بالأخبار والأنساب والآثار والمقالب ، ثقة فيما يرويه ، ألف مجموعة من الكتب ، من أهمها : كتاب نسب خندف وأخبارها ، وكتاب النسب الكبير وتحدث فيه عن نسب مجموعة من القبائل العربية المشهورة مثل أباد وكنانة

(٦٧) المعبر - لابن حبيب ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٦٨) نفس المصدر السابق ص ١٩١ .

(٦٩) انظر : د. جواد علي - الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - ج ١ ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ، الاستاذ ناجي معروف - أصالة الحضارة العربية - ص ١١٤ .

(٧٠) المعبر لابن النديم - ص ١٢٧ .

(٧١) المصدر السابق - ص ١٢٩ .

(٧٢) نفس المصدر - ص ١٤٤ .

وأسد وهذيل وقريش وقيس وريمة وغيرها (٢٠٥) ، كذلك أشار صاحب الفهرست الى هشام بن محمد بن السائب الكلبي « ت ٢٠٦ هـ » ، ووصفه بأنه عالم بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها ، ترك بمسودغاته مجموعة ضخمة من المؤلفات المختلفة في الاخلاف والآثار والاخبار والانساب والبلدان وأيام العرب وشعرهم وغيرها (٧٣) .

ولا يفوتنا هنا ان نذكر كذلك ظهور بعض نساء العرب اللاتي اشتهرن في الجاهلية بالدهاء واللسن والكلام الفصيح والعجيب ، والامثال السائرة ، مثل عنز الزرقاء التي عرفت بزرقاء اليجامة ، وجمعة بنت حابس اليبادية ، وهند بنت النخس التي يروي أنها سئلت : أي الرجال أحب اليك ؟ فأجابت : القريب الأمد ، الواسع البلد ، الذي يوفد اليه ولا يفد ، وقد ضرب بآنية الحسن المثل لشهرتها وحكمتها ، فقالت ليلي بنت النضر الشاعرة :

وكنز ابن جلعان دلالة أمة كانت كينت الحسن أو هي أكبر (٧٤)

فاذا انتقلنا الى الطب ، الذي يتصل بحياة الإنسان وديمومة اتصالاً وثيقاً ، وجدنا شعوب الدنيا كلها منذ بدء الخليقة على هذه الأرض ، مهملين نصيبها أو كثر من التجضر والتقدم قد اهتمت بهذا العلم ، فالمطالب كما قال أحد الحكماء نوعان: خير ولذة ، لا يتسنى للإنسان الحصول عليها الا بوجود الصحة ، فاللذة المستفادة من هذه الدنيا ، والخير المرجو في الدار الآخرة ، ولا يتوصل الإنسان اليهما الا بدوام الصحة وقوة البنية ، ولا يتم له ذلك الا بالصناعة الطبية لأنها حافظة للصحة الموجودة ، وورادة للصحة المفقودة. فإذا كانت صناعة الطب من الشرف بهذا المكان ، وعموم الحاجة اليه دائمية في كل وقت وزمان وجب أن يكون الاعتناء بها أشد والرفعة في تحصيل قوانينها الشمولية والجزئية أكد وأجد (٧٥) . لذلك كان الطب والتطبيب من أوائل المعارف والعلوم التي اهتم بها الإنسان منذ أقدم العصور ، فلا غرو أن يظهر بين العرب قبل الاسلام - من عرف هذه «الصناعة» وقد أشار الى ذلك العالم الكبير ابن خلدون ، فقال : «وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص ، متوارثاً عن مشايخ الحي ومجانزاً ، وربما يصح منه البعض ، الا أنه ليس على قانون طبيعى ولا على موافقة المزاج ، وكان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره » (٧٦)

ويعتبر الحارث الثقفي هذا أشهر أطباء العرب ، دون منازع ، في الجاهلية وعصر النبوة (توفي حوالي سنة ١٣ هـ) ، أخذ الكثير من معارفه الطبية عن الفرس في مدرسة جند يسابور الطبية ، حتى عرف بعد موته الى وطنه «بطبيب العرب» وقد أدركه الاسلام ، فبروى أنه عندما مرض الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص بكفة : عادته النبي (صلعم) وأشار عليه بمرض نفسه على

(٧٣) نفس المصدر - ص ١٢٦ - ١٢٩

(٧٤) البيان والتبيين لصاحب - ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٤ .

(٧٥) الف - ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء - ص ٧ .

(٧٦) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٩٤ .

الحارث قائلا : انه رجل يتطلب ، فاستجاب سعد للنصيحة ، ونجح الحارث بن كلفة في ملاجه ، وقد استمر «طبيب العرب» يتمتع بهذه المكانة الطيبة المرموقة في قومه حتى ذكر انه عندما تقدمت به السن وحضرته الوفاة ، اجتمع اليه الناس وسالوه النصيحة ، فقال لهم : «لا تتزوجوا من النساء الا بشابة ، ولا تاكلوا الفاكهة الا في اوان نضجها ، ولا يتعالجن احد منكم ما احتمل بدنه الداء ، وعليكم بالنورة في كل شهر فانها مذيبة للبلغم ، مهلكة للكرة ، منبهة للحم ، واذا تغذى احدكم فليتم على اثر غذائه ، واذا تمشى فليخطأ ريمين خطوة» . (٧٧)

يبين هذا النص طب الحارث ، بل الطب عند العرب في الجاهلية ، الذى يتضح فيه بجلاء . كما اشار ابن خلدون - اثر البيئة ، بالإضافة الى أهمية الخبرة والتجربة ، أكثر من اعتباره علما له قواعده وأصوله .

كذلك ظهر بين العرب طبيبات من النساء من أشهرهن « زينب » طبيبة بنى أود ، التى وصف بأنها كانت خبيرة بالجراحات ومدواة العين وما يروى عنها ، انه اناها رجل أصيب بمرض فى عينيه لئعالجه ، دون أن يمرض شخصيتها ، فلما كحلته امرته ان يضطجع قليلا حتى يدور الدواء فى عينيه ، فنقل رغبتها وتمثل قول الشاعر :

امخترى ريب المون ولم أؤد طبيب بنى أود على النأى زينبا

فتبسمت من قوله وسأنته : اترى ليعين قبل هذا الشعر ؟ فأجابها بالنفى ، فكشفت له من شخصيتها ، وقالت : انا زينب التى هناها الشاعر وانا طبيبة بنى أود . (٧٨)

لك تلك النماذج العربية التى استعرضناها معانى الصفحات القليلة السابقة كان لها شأن وذكر ودراية فى بعض مناحى المعرفة فى العصر الجاهلى وأن كان بعضهم قد أدرك الإسلام ولانى الرسول (صلعم) ، الا أنها وغيرها من اصحاب الاسماء الالامعة التى حوتها كتب التاريخ والأدب وغيرها من كتب التراث الانهض دليلا على رقى العلم وانتشار التعليم بين العرب قبل الإسلام ، بل يمكن القول - دون أن يتجاوز الحقيقة - ان الامر كان عكس ذلك ، فكانت الامية والجهل - كما يقول الاستاذ احمد أمين - هما القالبين على الناس ، فسأدا وتفشيا حتى لم نعد نجد بين العرب من يصح ان نسميه عالما الا القليل (٧٩) .

فاذا أخذنا مكة ، والمدينة ، كمثالين لمعرفة الاحوال العلمية بين سكانها باعتبارهما الحاضرتين الكبيرتين فى الحجاز اللتين تنقلت بينهما الدعوة للدين الجديد فظهرت فى الاولى ، وتأسست دولته فى الثانية ، كذلك كان لاهلها شأن قد يفوق غيرها فى شبه الجزيرة كلها فى الفترة القريبة من مجيء

(٧٧) العيون لابن أبى أصيبعة ص ١١٦ ، انظر كذلك : ابن جليل ، طبقات الحكماء ص ٥٤ .

(٧٨) العيون لابن أبى أصيبعة ص ١٨١ ، انظر كذلك : الاستاذ ناجى معروف - اصابة الطمارة العربية - ص ١١٦ .

(٧٩) الاستاذ احمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٤٠ ، انظر كذلك ما ذكره د. جواد طلي فى الملصق ج ١ ص ٢٦١ وما بعدها ، من طبية العظيمة العربية .

الإسلام ، فكانت قريش المغربية بمكانتها الدينية المرموقة لسيطرتها على الكعبة التي تقدها القبائل العربية قاطبة من جهة ، ولتقلها الاقتصادي ونشاطها التجاري الواسع مع البلدان المجاورة من جهة أخرى كانت قريش بهذه الميزات والمكانة وما تتمتع به من الزعامة الدينية والسيادة التجارية لا يكتب من رجالها عندما ظهر الإسلام إلا سبعة عشر رجلاً فقط هم : عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبو سفيان بن حرب ، وولده يزيد ومعاوية ، وأبو حذيفة بن عتبة ابن ربيعة ، وحاطب بن عمرو العامري ، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي ، وأبان بن سميد بن أبي العاص ، وأخوه خالد ، وعبد الله بن سعد ابن أبي السرح العامري ، وحويطب بن عبد العزى العامري ، وجهم بن الصلت ابن مخزومة ، والملاء ابن الحضرمي من حلفاء قريش (٨٠) .

فاذا انتقلنا إلى يثرب ، رأينا أنه لم يزد عدد من كان يكتب من الأوس والخزرج ، اللذين ينحدران في نسبهما من أزد اليمن ، ويحاولهم ويشاركهم مدينتهم اليهود الذين عرفوا العربية ، من أحد عشر رجلاً هم : سعد بن عباد ، والمُنذر بن عمرو ، وأبي بن كعب ، وراغب بن مالك ، وأسيد بن حنيفة ، ومعين بن عدي البلوي ، ويشير بن سعد ، وسعد بن الربيع ، وأوس بن خولى ، وعبد الله بن أبي بن سلول ، وزيد بن ثابت (٨١) .

في مثل هذه القلة القليلة « الكتابة » كان العرب يصفون من جمع بين الكتابة ومعرفة الرمي والعموم (بالكمال) وكان من أشهر هؤلاء الكلمة : رافع بن مالك وسعد بن عباد ، وأسيد بن حضير وعبد الله بن أبي بن سلول ، وأوس بن الخولس ، وهم من الذين أدركو الإسلام ودخلوا فيه ، في حين كان سويد بن الصامت ، وحضير الكتاب أشهر أهل يثرب اللذان جمعوا هذه الصفات الثلاث من الجاهلية . (٨٢)

لكل ما سبق لا نستطيع القول بأن العرب في الجاهلية كان لديهم « علم » Science بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، ولكن يمكن أن نسميها - كما ذكرنا من قبل - نوعاً من المعرفة والخبرة والممارسة لتتقدم إلى التواحد والاصول والمنهج العلمي والنتائج الثابتة التي يصل إليها الباحث في أي فرع من فروع المعرفة قبل إعطائه صفة العلم ، إذ يرى الباحثون المحدثون أن مفهوم هذه الكلمة عندما نقول على سبيل المثال « علم التاريخ » أو « علم الاجتماع » أو « علم الطب » إنما تعني الطريقة المنظمة المحددة التي يتبعها الباحث في هذا العلم ليستخلص من الظواهر الفردية المتعددة بالدراسة والتحليل والتجربة الخصائص المشتركة التي تؤدي إلى نتائج ثابتة يمكن أن نسميها « القانون العلمي » الذي يقوم على فكرة السببية غير المتغيرة في كل زمان ومكان . (٨٣)

(٨٠) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٥٨٠ ، انظر كذلك : ابن عبد ربه ، العقد الفريد ج ٤ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٨١) فتوح البلدان للبلاذري - ص ٥٨٢ .

(٨٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٥٨٢ ، انظر كذلك : أحمد أمين - فجر الإسلام ص ١٤١ .

(٨٣) انظر : د. أيوب شفيق - تاريخ الفكر الاقتصادي ص ١٩ - ٢٣ .

فلما جاء الإسلام بمبادئه المسماة التي تعالج الجانبين الروحي والمادي في حياة الإنسان ،
 دعاه - باعتباره أشرف الخلق وأكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى ، لاستغلال عقله الذي
 ميّزه به عن سائر الكائنات للاستفادة من كل مافي الكون ، لترقي حياته وتطور ، فسمى القرآن
 الكريم المسلمين إلى طلب العلم والمعرفة ، كذلك دعت الأحاديث النبوية الشريفة إلى هذا الهدف
 النبيل ، فكان أول ما نزل من آيات الله البينات على الرسول الأعظم (صلعم) « اقرأ باسم ربك
 الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم
 يعلم » كما خص المولى - عز وجل - « القلم » في القرآن الكريم بسورة من سوره ، وأقسم به
 باعتباره أداة الكتابة الهامة الذي كتب به أسماء الكائنات والمخلوقات في اللوح المحفوظ (٨٤) .
 نقل تعالى : « ن والقلم وما يسطرون » ، كما تحدث الحكماء من فضائل القلم وأهميته كأداة
 للكتابة ، فقال أحدهم : القلم سفير العقل ورسوله ولسانه الأطول وترجمانه الأفضل ،
 بينما ذكر آخر ، أن مقول الرجال تحت أسنان أقلامهم ، أما عبد الحميد بن يحيى ، كاتب آخر
 خلفاء الأمويين ، مروان بن محمد ، ومن أشهر كتاب الدولة فقال : القلم شجرة ثمرها الألفاظ ،
 والفكر بحر ثقله الحكمة ، وفيه رى العقول النظمية .

ومن ناحية أخرى ، تحدث القرآن الكريم في مواضع عدة عن أهمية العلم وأثره في تهذيب
 النفوس ، ورقة القلوب ، ودمالة الطبق . وقبل هذا كله معرفة « الحق » جل وعلا ، وعميق
 الإيمان في القلوب بالتدبر والتأمل في هذا الكون وأسراره ، لذلك أشار القرآن الكريم إلى منزلة
 أصحاب العلم وميزهم فقال تعالى : « ولعلم الذين أتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به
 فتختبئ له قلوبهم » ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات » .

كذلك شرف الله جل شأنه المشتغلين بالعلم والفتاين به ، والداعين إليه ، والعاملين على
 نشره ، فكان من فضل الله - عز وجل - على عباده ، تعريف الناس عقيدة التوحيد ، وما
 جاءت به الكتب السماوية من أحكام ومبادئ وفضائل ، وكان توصيل هذه المعارف أول
 وأعظم مهمات الرسل والأنبياء ، وعلى رأسهم خاتمهم ، وأشرف خلق الله رسولنا الأكرم
 (صلعم) ، فقال تعالى : « لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو
 عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين » ، وقال عز
 شأنه « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم
 ما لم تكونوا تعلمون » .

هكذا أصبح التعليم والتدريس من الوظائف وأعظمها ثوابا ومقصدا ويحدثنا
 البخاري أنه بينما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالسا للتدريس بالمسجد والمسلمون
 من حوله قدم عليه ثلاثة نفر ، تقدم اثنان منهم إلى حلقة الدرس ، وانصرف الثالث منها ، قاما
 أحدهما فرأى فرجة فجلس فيها ، وأما الآخر فجلس خلفه ، فلما فرغ رسول الله - صلى
 الله عليه وسلم - قال لى حوله : ألا أخبركم من نفر الثلاثة ، أما أحدهم فأوى إلى الله فأواه
 الله ، وأما الآخر فاستعيا ، فاستعيا الله منه ، وأما الآخر فأعرض ، فأعرض الله عنه .

ويفهم من هذا الحديث الشريف أن من جلس إلى حلقة علم كان في كنف الله وإيوائه ، وهو ممن تضع له الملائكة أجنحتها أكراما للعلم وحملته، وأما من قصد العلم ومجالسه فاستحياء، قاله عز وجل يقدر له حياهه ولا يعذبه ، لأن الحياه المموم في العلم هو الذي يبعث على ترك التعلم ، وأما من أعرض كلية عن حلقة فان الله تعالى يعرض عنه ، ومن أعرض الله عنه فقد تعرض لسخطه (٨٥) .

كذلك يروى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في فضل من علم وعلم قوله : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعمله وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » (٨٦) .

كذلك حث رسولنا الكريم (صلى الله عليه وسلم) على العلم وطلبه بدأب واستمرار مهما قطع الانسان فيه من شوط وبلغ من مرتبه ، وبين مكانة المشتغلين به وفضلهم ، وما يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - في ذلك قوله : لا يزال الرجل طالما ما طلب العلم ، فان ظن أنه قد علم فقد جهل . وقوله أيضا : ان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يطلب ، ولداد جرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله (٨٧) .

أما الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - الذي لا يخفى على أحد مقدار طمعه وتفقهه في الدين ، فيعجل تقديره للعلم والعلماء وصيته لكميل بن زياد النخعي ، عندما قال له : ان القلوب أوعية ، فخبرها أوعاها للخير ، أحفظ عني ما أقول لك : الناس ثلاثة ، فعالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رصاع تباع كل نافع ، يميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا منه إلى ركن وثيق ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال ، والعلم يزكو على الانفاق والمال تنقصه النفقة ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه ، ومحبة العالم دين يبدن الله به ، يكسبه الطاعة في حياته وجميل الاحدثة بعد وفاته ، مات خزان الأموال وهم أحياء ، والعلماء باقون ما بقي الدهر ، أشتاخصهم مفقودة وأمهلهم في القلوب موجودة ها هنا، وأشار بيده إلى صدره (٨٨) .

أما أبو حامد الغزالي - حجة الإسلام - فقد ألقى فضائل التعلم وطلب العلم ، وبين دور العلماء وطلو منزلتهم بقوله : ان الله تعالى قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أخص صفاته ، فهو كالأخلاق لأنفس خرائنه ، ثم هو ماؤون له في الانفاق منه على محتاج اليه ، فأى رتبة

(٨٥) انظر : صحيح البخاري بشرح الكرمانلي ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .

(٨٦) المصدر السابق ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ .

(٨٧) انظر : الملوك الغرير لابن عبد ربه - ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٨٨) أبو بكر الطرطوشي - سراج الملوك - بهامش مقدمة ابن خلدون - ص ١٢٢ .

أجل من كون العبد واسطة بين ربه سبحانه وبين خلقه في تقريبهم الى الله زلفى ، وسياقتهم الى جنة الماوى (٨٩) .

ولما كانت المساجد ، والجامعة منها على وجه الخصوص من اول المنشآت التى اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى ، وكان مسجد الرسول (صلم) بالمدينة مركز الحركة العلمية فى عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين لذلك أصبحت تلك المساجد المكان المفضل لجالس العلم وحلقات الدرس بما فعله النبي (صلم) وصحابته والتابعين وتابعهم .

وهنا يبرز امامنا سؤال عن ماهية العلوم وطبيعتها التى بدأت تأخذ مكانها فى المساجد الاسلامية الجامعة ، فى هذه المرحلة الاولى من مراحل الحركة العلمية الاسلامية .

والواقع أن معرفة اجابة هذا السؤال من الاهمية بمكان لانها تعرفنا بهذه العلوم واقسامها وانواعها من جهة ، ثم بتطور الفكر الاسلامي من جهة ثانية ، كما انها من ناحية ثالثة توضح طبيعة العلوم الجديدة التى اوجدها المسلمون ونبغوا فيها ، والفوا ، وكتبوا ، وتركوا لنا تراثا عظيما مفيدا اثرى المكتبة العربية مثل انواع القراءات ، وتفسير القرآن ، وعلم الحديث ، واصول الفقه ، والنحو الذى كان يعرف عند العرب أولا باسم العربية أو الكلام أو الإعراب ، ومثل هذه العلوم وغيرها ظهرت بعد الاسلام لحاجة المسلمين الجدد اليها لفهم دينهم ومعرفة أحكامه .

تعدنا المصادر المختلفة ، التى تحدثت عن تلك العلوم التى بدأت بها الحياة العلمية عند المسلمين بأكثر من تسمية لها ، فالاسماء الغزالي - مثلا - يسميها « العلوم الشرعية » ثم يوضح معنى كلمة « الشرعية » بأنها كل ما أفاد الناس من الأنبياء ، سواء من كتبهم أو سنتهم ، وقال انها من العلوم التى لا يرشد العقل اليه كالحساب ، ولا التجربة كالطب ، ولا السماع كاللغة ، ثم خص بالإيضاح والتفصيل العلوم الشرعية الاسلامية ، وقسمها الى أربعة أقسام هى :

أولا : الأصول الأربعة ، كتاب الله عزوجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، واجماع الأمة ، وآثار الصحابة .

ثانيا : الفروع ، وهى على ضربين ، أحدهما يتعلق بمصالح الدنيا وتحويه كتب الفقه ، والثانى يتعلق بمصالح الآخرة ، ويصفه ، حجة الاسلام ، بأنه علم أحوال القلب .

ثالثا : المقدمات ، كلام اللغة والنحو وكتابة الخط .

رابعا : التتمعات ، وهى فى علم التران ، وتشمل ثلاثة أقسام : -

١ - ما يتعلق باللفظ كالقراءات وسبب مخارج الحروف .

ب - ما يتعلق بالمعنى كال تفسير .

(٨٩) الغزالي - احياء علوم الدين - طبعة دار الشعب - ج ١ ص ٢٤ ، الفكر كذلك د. محمد ناصر الفكر التبروي العربي الاسلامي - ج ٢ ، من القراءات ، ص ٣٢٦-٣٢٧ .

ج - ما يتعلق بإحكامه ، كمعرفة الناسخ والمنسوخ ، والناسخ والظاهر ، وتعرف كلها بعلم أصول الفقه الذي يتناول مع القرآن الكريم السنة النبوية الشريفة (٩٠) .

أما ابن خلدون فقد أطلق عليها اسم « العلوم النقلية الوضعية » وأبان عن السبب في اختيار هذه التسمية ، وقال إن أصولها كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ، وما يتعلق بذلك من العلوم فهيها للأفادة ، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الله وبه نزل القرآن . ثم أوضح العلامة الكبير أنواع هذه العلوم النقلية ، وقال إنها كثيرة ، وأولها علم التفسير الذي يختص بالنظر في الكتاب لبيان ألفاظه ، ثم السنة لمعرفة أحكام الله تعالى المفروضة على المسلم بالنص أو بالإجماع أو باللاحاق ، ثم علم القراءات الذي يتناول اختلاف روايات القراء في قراءة الكتاب ، ثم علوم الحديث التي تبحث في أسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة ، ومعرفة أحوالهم ، وعملاتهم ، ومدى الوثوق برواياتهم ، ثم أصول الفقه ووضعه بالوجه القانوني الذي يتعلق بكيفية استنباط الأحكام الشرعية من أصولها للاستفادة منها ، وأخيرا يأتي علم الفقه الذي وصفه ابن خلدون بأنه ثمرة معرفة أحكام الله - عز وجل - في أفعال المكلفين . ونلاحظ هنا أنه العالم والفقيه المشهور ، جعل الفقه في سياق حديثه بعد علم الأصول ، ثم تحدث عن الإيمان ، وقال إن موضعه القلب ، وأخسار إلى العقائد الإيمانية ، وذكر أنها النظر فيما يجب أن يعتقد المسلم في الذات والصفات وأمور الحشر والتعظيم والمدايب ، والقدر ، وخلص إلى أن الحجاج من هذه الأمور بالادلة العقلية تمثل علم الكلام . كما أوضح العالم الفيلسوف أن النظر في القرآن والحديث لا يمكن أن تأخذ شكلها الصحيح وصورها المفيدة إلا بعد معرفة « العلوم اللسانية » ، وقال إنها أصناف ، كعلم اللغة وعلم النحو ، وعلم البيان ، وعلم الأدب وغيرها من العلوم التي أفرد للكلام عن كل منها فصلا خاصا وحديثا متفصلا (٩١) .

ونلاحظ أن هذه العلوم النقلية الوضعية التي حددها ابن خلدون لا تختلف في جوهرها عن العلوم الشرعية بتأسيها الأربعة التي ذكرها الإمام الغزالي ، وهي نفسها التي عرفت منذ غيره من العلماء والباحثين بالعلوم الدينية ، فهذه التسميات الثلاث المختلفة لا تعني إلا شيئا واحدا ، هو تلك العلوم التي تبحث في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتعرف على ماهية الإسلام بشقيه العقائدي والتشريعي وفهمه الفهم الصحيح السليم ، ولوضع هذه الدراسة في إطارها الحقيقي ، واستيعاب كل ما جاء في القرآن والسنة بنفس اللغة التي نزل بها الكتاب ، وذات اللسان الذي كان يتكلمه العرب الذين اختارت السماء من بينهم نبي الإسلام وخاتم المرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، أصبح من الضروري أن يسبق دراسة هذه العلوم الدينية تعلم العربية والخط العربي ، ثم ينتقل الدارس إلى العلوم المساعدة كاللغة والنحو والبيان والأدب

(٩٠) أحياء علوم الدين للغزالي - ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

(٩١) مقدمة ابن خلدون - ص ٢٥٨ .

وما إليها ، حتى لا يخطئ القارىء لكتاب الله ، ولا يلحن فيه ، لأن الوقوع فى مثل هذه المحطورات لا يؤدى الى ضياع معنى النص القرآنى أو الحديث النبوى وعدم القدرة على فهمه فحسب ، بل والى قلب هذا المعنى فى بعض الاحيان .

ولا يغوتنا فى هذا المقام الإشارة الى النظرة الفلسفية الى العلوم والقسامها وقد اخترنا ما اوردته عنها اخوان الصفا ، هؤلاء المفكرون الذين ظهروا فى البصرة فى القرن الرابع الهجرى ، زمن الامراء البويهيين ، فى العصر العباسى الثانى ، ولن نتعرض هنا لفلسفتهم لأنها ليست موضع اهتمامنا ، ولكننا سنشير الى رؤيتهم الفلسفية لاقسام العلوم ، كمثال لما يراه فلاسفة المسلمين .

قسم اخوان الصفا العلوم الى ثلاثة اقسام رئيسية هي :

١ - علوم الأدب : التى وضع اكثرها لطلب المماش وصلاح الحياة ، كالقراءة والكتابة واللغة والنحو والصرف والصناعات والنسل وغيرها .

٢ - العلوم الشرعية : التى وضعت لطلب الآخرة كالتنزيل والتاويل والسنة والفقه والتصوف والتذكار وغيرها .

٣ - العلوم الفلسفية : وقد قسموها الى أربعة اقسام :

أ - الالهيات ، التى تبحث فى الخالق والملائكة وما إليها .

ب - الرياضيات ، كال حساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ج - المنطقيات ، كالشعر والخطابة والمنطق والجدل وغيرها .

د - الطبيعيات ، التى تبحث فى الكون والاسان والنبات والحيوان وما إليها .

هكذا ، كما نرى ، أطلق اخوان الصفا على تلك العلوم موضع اهتمامنا ، « العلوم الشرعية » كما فعل الامام الغزالي فى كتابه الاحياء ، بينما سموها العلوم الاخرى المساعدة التى لفقها ابن خلدون « بالعلوم اللسانية » والغزالي « بالمقدمات » ، أسموها « علوم الاداب » .

ويهمنا من فكر اخوان الصفا بعد ذلك ، فى هذا البحث ، اهتمامهم الكبير بالعلم والتعليم وتربية الشباب واتساع ثقافة العلم وحسن خلقه ، فنجدهم يقولون : اعلم ايها الاخ ان من سعادتك ان يتفق لك معلم ذكى جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافى الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لراى من المذاهب - كذلك أشاروا الى أهمية العلم وضرورته لكل من يريد التعرف على حقيقة الدين وطريق الهداية والتقرب الى الله سبحانه وتعالى ، فقالوا : اعلم يا اخى أيدك الله وأيانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، قد فرض على المؤمنين اشياء كثيرة يفعلونها ، ونهاهم من اشياء كثيرة يتركونها ، ولا أفضل ولا أجل ولا أشرف ولا أنفع لعبد ، ولا أقرب له الى ربه بعد الاقرار به ، والتصديق لآيياته ورساله فيما جاءوا به وخبروا عنه من العلم وطلبه وتعليمه . كما اوردوا فى شرف العلم حديثاً مطولاً متسوقاً الى النبى (صلى الله عليه وسلم) جاء فيه قوله : تعلموا العلم فان فى تعلمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه

لأن لا يعلمونه صدقه ، وبذلك لأهله قريه ، لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والمؤنس في الوحدة والرحشة ، والصاحب في القرية ، والدليل على السراء والفراء ، والسلاح على الإعدام ، والقرب عند القرباء ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة يهتدى بهم ، وأئمة في الخير تقتفى آثارهم ، يبلغ به العيد مناسل الأحرار ، ومجالس الملوك ، والدرجات الطلى في الدنيا والآخرة ، به يطاع الله ، وبه يعبد ، وبه يعلم الخير ، وبه يتورع ، به يؤجر ، وبه توصل الأرحام (٩٣) .

من عرضنا السابق لتلك النماذج بين آراء الفقهاء والعلماء والمفكرين عن العلوم وأقسامها ، نجد أن أصحابها قد اتفقوا على أن العلوم الدينية، التي أطلقوا عليها « شريعة » تارة و « تقلية » تارة أخرى ، هي تلك المباحث التي شملت القرآن والسنة ، وهي نفسها التي بدأت بها الحركة العلمية الإسلامية - دون شك - على يدى الرسول (صلم) ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يجلس في دار أبى عبد الله الأرقم بن أبى الأرقم عند الصفا بمكة يعلم المسلمين أصول دينهم ونفصائله، فلما تكاملوا أربعين رجلا - بعد من هاجر إلى أرض الحبشة - خرجوا ، وكان آخرهم اسلاما ، في السنة السادسة ، معمر بن الخطاب ، الذى وصف بأنه كان ذا شكيمة لا يرام ما وراء ظهره ، وبذلك امتنع المسلمون به ويحزمة بن عبد المطلب ، حتى هازوا قريشا ، ومما يردى في ذلك من عبد الله بن مسعود قوله : ما كنا نقدر على أن نصلى عند الكعبة حتى أسلم عمر بن الخطاب ، فلما أسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة وصلينا معه (٩٤) .

كان من الطبيعي أن تزداد الحركة العلمية نشاطا وتوسع دائرتها بعد الهجرة الكبرى لكي تسير تطور الجامعة الإسلامية في موطنها الجديدي بعد أن أسس الرسول (صلم) الدولة في المدينة المنورة ، ومن ثم بدأت السور القرآنية المدنية تتضمن الأحكام والقوانين مع ازدياد القضايا وتنوع المشاكل التي أخلت تواجبه المجتمع الإسلامي الأول ، فكان النبى (صلم) يتخذ من مسجده المكان المفضل ليجلس علمه حيث يلتقى فيه مع المسلمين ليعلمهم كل ما يهمهم من أمور دينهم ودنياهم ، ويقرئهم ما نزل به جبريل الأمين من القرآن ، ويقرئهم ويحفظه لهم ، ويذكر الأستاذ أحمد أمين في هذا الصدد أن حفظ القرآن كان موزعا على الصحابة ، فكانوا يحفظون السورة أو جملة آيات ويتفهمون معانيها ، فإذا حدقوا ذلك انتقلوا إلى غيرها ، ومما يروى من أبى عبد الرحمن السلمى في ذلك قوله : حدثنا الذين يقرأون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى (صلم) آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل . ويقال أن عبد الله بن عمر بن الخطاب أقام على حفظ سورة البقرة ثمانين سنوات ، لا ينتقل من آية إلى أخرى حتى يحفظها ويبلغ بمعناها وتفسيرها (٩٤) .

(٩٣) عن كل ما أوردها عن إخوان الصفا وفكرهم ، انظر: محمد ناصر - الفكر التريوي في ٢ من الترجمات ، ص ١٧٩ - ٢١١ .

(٩٤) انظر : الأصابة لابن حجر - ج ١ ص ٢٨ ، سيرت ابن هشام ج ١ ص ٣٦٦ ، عيون الأثر لابن سيد الناس - ج ١ ص ١٢١ - ١٢٥ .

(٩٤) أحمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٩٧ ، القسطلانى د. د. قصص العجني - أبو الأسود الدؤلى ونشأة النحو العربي - ص ٢٤ .

من ناحية أخرى، تصدتنا المصادر التاريخية أن الرسول (صلم) بعد أن تم له فتح مكة ، استعمل عليها عتاب بن أسيد ، وكانت تقرش شهرة واسعة وذكر ونشاط كبير في مالم التجارة ، فأراد النبي الكريم (صلم) أن يعرف واليه على مكة ويعلمه أصول المعاملات التجارية التي تتفق مع احكام الشرع ومعاليم الاسلام فقال له : أتدرى على من استعملتك ؟ فأجاب متساب : الله ورسوله أعلم ، فقال النبي (صلم) :

استعملتك على اهل الله ، بلغ عنى اربما : لا يصلح شرطان في بيع ، ولا يبيع وسلف ، ولا يبيع مالم يضمن ، ولا تأكل ربح مالم عندك ، ثم رزقه كل يوم درهما ، فجمع ابن أسيد قرشاً في المسجد الحرام وخطبها قائلاً : أيها الناس أجاع الله كبد من جاع على درهم ، فقد رزقني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - درهما كل يوم ، فليست بي حاجة الى أحد (٩٥) . فكان هذا الدرهم - فيما نعلم - اول اجر يحصل عليه أحد السواة في تاريخ الاسلام والمسلمين . كذلك خلف رسول الله (صلم) مع أول معاله على مكة ، معاذ بن جبل وأباموسى الاشعري يعلمان الناس القرآن ويقتهاهم في الدين ، وكان أولهما من أعلم الصحابة بالحلال والحرام ، ومن آخرهم للقرآن .

ومما تجدر الإشارة اليه في هذا المقام ، أن العلم والدرس لم يكونا قاصرين على الرجال وهدم دون النساء ، فقد أفراد الرسول (صلم) لهن يوما خاصا يظفن ويعلمن ، ومما يروى في ذلك من أبى سعيد الخدرى أن النساء اتين النبي (صلم) وقلن له : هلينا عليك الرجال ، فأجعل لنا يوما من نفسك ، فومدهن يوما لقيهن فيه ، فوعظهن وأمرهن فكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم للالة من ولدها الا وكان لها حجاب من النار ، فقالت امرأة ، والنين ؟ فقال : والنين (٩٦)

وليس ادل على نجاح المرأة المسلمة في هذا الميدان واقبالها على العلم والحركة العلمية ما نزال في مدها وبدايتها من قصة أم سسلمة اسمها بنت زيد بن السكين الانصارية ، التي تنسب الى بنى عبد الأشهل الأوسيين ، وكان يقال لها خطيبة النساء لملها وعقلها ودينها ، فقد أرادت أن تساوى فضل المرأة المتدينة القابضة في بيتها تؤدي مهمتها الأولى في السور على خدمة أسرهما وتربية أبنائهما وحفظ زوجها ، بما كان يفاخر به الرجال طيبن بغروجهم للجهاد وصلاة الجمعة وشهود الجنائز ، قالت النبي (صلم) وقالت : انى رسول من ورأى مسر . جماعة نساء المسلمين ، كلهن يقتلن بقولى وعلى مثل راى . ان الله تعالى بمشك الى الرجال والنساء ، فأما بك وأبىمناك ، ونحن معشر النساء مقصورات مخبرات ، قواعد بيوت ، وموشع شهوات الرجال ، وحاملات أولادهم ، وأن الرجال فضلوا بالجمعات وشهود الجنائز والجهاد ، وإذا خرجوا للجهاد حفظنا لهم أموالهم وربينا أولادهم ، أفتشاركم في الاجر يارسول الله ؟ فالتفت النبي (صلم) بوجهه الى أصحابه وقال : هل سمعتم مقالة امرأة

(٩٥) البخارى للوافي - ج ٢ ص ٩٥٩ ، الفكر كذلك : سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٤٢ .

(٩٦) الفكر : صحيح البخارى بشرح الكرماني ج ٢ ص ٩٩٠ .

أحسن سؤالاً عن دينها من هذه ؟ فقالوا : بلى من وراءك من النساء أن حسن يجعل أحدكن لزوجها وظلها لمرساة وأتباعها لوافقته يبدل كل ما ذكرت للرجال ، فأنصرفت أم سلمة راضية مستبشرة تهلل وتكبر بما قرر النبي (صلم) لها ولغيرها من النساء من حسن الأجر وعظيم الثواب . (٩٧) .

كذلك أشارت النصوص التاريخية والقرآنية إلى قصة **خولة بنت ثعلبة** مع زوجها أوس بن الصامت أخى عبادة الصحابي المعروف ، عندما ظهر عليها ، كما كان شائعاً بين العرب في الجاهلية ، حيث كان الزوج إذا غضب على زوجته وأراد الكيد لها قل : أنت على كظهر أمي . فتبين منه لانه شبهها بمن تحرم عليه ، فلما أرادها أوس بعد ذلك رفضت الاستجابة لرفضته وأقسمت له قائلة : والذي نفسي بيده لا تنظني إلى وقد قلت ما قلت حتى يحكم الله ورسوله فينا ، وأسرت إلى الرسول الكريم (صلم) آملة أن تجد عنده الحل الأمثل لمشكلتها وأمثالها من الزوجات اللاتي ظلمن يعانين من أزواجهن وعادات الجاهلية وتقاليدها المجحفة بين والتي لا تتناسب مع الإسلام وأحكامه ومعاليمه الجديدة ، وراثة هذه المرأة الصانعة في شخص نبي العرب ورسول الإسلام العظيم (صلم) المربي والمعلم الوحيد القادر على إيجاد التشريع الذي يمكن بواسطته التفرقة بين يمين الطلاق البين ، أبض الحلال عند الله ، وبمين الظهار الذي لو استمر العمل به في ظل الدين الجديد لادى إلى ضياع الأبناء وانحلال رابطة الزوجية التي وصفها القرآن الكريم « باليثاق الغليظ » وقد نجحت هذه الصحابية الطيبة بحسن تفكيرها ونقاء سريرتها وغيرةا على سلامة الأسرة والمجتمع الإسلامي في مسعاها لدى النبي (صلم) عندما استجابت لها السماء ونزل فيها قول الله تعالى : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ، أن الله سمع بصير ، الذي يظاهرون منكم من نسألهم .. » وبذلك التشريع المساوي الجديد أبطل الإسلام ما كان يرتب على يمين الظهار كما كان شائعاً في الجاهلية من الفرقة بين الزوجين حفاظاً على الأسرة ووحدةها ، وأوجب على من يعود لثل هذا القسم الكفارة بتحرير رتبة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، ومن لم يستطيع فإطعام ستين مسكيناً) ويروى في هذه القصة عن **السيدة عائشة** - رضي الله عنها - قولها : تبارك الذي وسع سمعه كل شيء إني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة وبخفي على بعضه وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي تقول : يا رسول الله ، أبلى شسبابي ، ونثرت له بطنى حتى إذا كبر سننى وانقطع ولدى ظاهر منى ، اللهم انى أشكو اليك فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله .. » كذلك روى عن عمر بن الخطاب أنه خرج يوماً من المسجد ومعه الناس ، فمر بمجوز فاستوقفته وأخذت تنصحه وتمظه قائلة : هيهات يا عمر ، عهدتك وأنت تسمى

(٩٧) القر : الاستيعاب لابن عبد البر - بهاشم الإصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٣٧ - ٢٣٨ . وكذلك الإصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٢٤ .

عمراً في سوق عكاظ ترع الصبيان بعصا فلم تذهب الايام حتى سميت عمر ، ثم لم تذهب الايام حتى سميت امر المؤمنين ، فائق الله في الرمية ، وأعلم انه من خاف الوعيد قرب عليه السيد ، ومن خاف الموت خشي الفوت ، فقال له رجل ممن في صحبته ، يا أمير المؤمنين حبست الناس من هذه العجوز ، فرد عليه قائلاً: وبك ، ألدري من هي ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات ، انها خولة بنت ثعلبة التي أنزل الله فيها « قد سمع الله .. » وذكر الآيات ، ثم أقسم أمير المؤمنين قائلاً : والله لو أنها وقفت تحدثني الى الليل ما فارقتها الا للصلاة(٩٨)

هكذا نجح الاسلام منذ أيامه الأولى وعنده المبكر في جذب المرأة الى مجالس الدرس والعلم ، ومما يروى في هذا الشأن أن كلا من أم كلثوم بنت مقبة ، وكريمة بنت المداد ، كانتا من هرفن الكتابة ، بينما كانت السيدة عائشة ، وأم سلمة هند بنت أبي أمية ، رضى الله عنهما ، من بين أمهات المؤمنين اللائى يقرآن القرآن ويتفقهن في الدين ولا يتكبن ، كما يروى عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص الزهرى القرشى أن والدها الصحابى المعروف ، أول من ضرب بسهم في سبيل الله ، وأحد المشرة المبشرين بالجنة ، وأحد المستن من أهل الشورى ، قد علمها الكتاب وفقها في الدين ، فكانت ممن يروى أحاديث رسول الله (صلم) عن أبيها(٩٩) .

ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام أن المراققة هذه الفترة المتقدمة في تاريخ الحركة العلمية في الاسلام اشتملت بالتدريس ولا سيما تعليم النساء الكتابة والخط ، وتحدثنا النصوص ان الشفاء بنت عبد الله العدوية القرشية أحصى المهاجرات الأوائل كانت ممن اشتهرن بالمعقل والفضل والعلم ، وقد أقطعها النبي (صلم) دارها عند السوق بالمدينة المنورة ، وكان عليه الصلاة والسلام - يقبل عندها ، فافضلت له فراشا وأزارا ينام فيه ، وكانت ممن يعرفن الكتابة وتعلمها لنساء المسلمين بالمدينة ، ويروى في ذلك أن الرسول الكريم (صلم) دخل داره في أحد الايام عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب ، وعندها الشفاء هذه فقال لها : « ألا تعلمين حفصة رقية النملة كما علمتها الكتابة » ويذكر في هذا الصدد أن النبي (صلم) رخص في الرقية من الحمة والعين والنملة ، وهذه الأخيرة داء كان معروفا عند العرب في صورة قروح تخرج من الجنين ، فيشعر المصاب به كأن نملة تدب عليه وتعصف (١٠٠) ، وقد استمرت الشفاء تحتل مكانة مرموقة في مجتمع النساء الفضليات بالمدينة بصحبتها وعلمها حتى ذكر أن عمر بن الخطاب كان يقدمها في الرأي ويرعاها ويفضلها «وربما كما قيل - ولاها فيسأ من أمر السوق» بالمدينة حيث كانت دارها بالقرب من درب الحكاكين (١٠١)

(٩٨) انظر : الإصابة لابن حجر ج ٤ ص ٢٩٠ ، أسباب التولى للواحدى ص ٢٧٣ ، د عبد السلام الترمذى - تاريخ التلم والشرائع - ص ٢٤٨ .

(٩٩) فتوح البلدان للبلاذى - ص ٥٨٠ - ٥٨١ ، انظر كذلك - الإصابة لابن حجر ج ٢ ص ٢٣ .

(١٠٠) انظر : ابن القيم الجوزية - الطب النبوى ص ١٢٧ ، ص ١٢٧ ، ١٢٣ - ١٢٤ ، فتوح البلدان للبلاذى ص ٥٨٠ .

(١٠١) الإصابة لابن حجر - ج ٤ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

هكذا ساهمت المرأة المسلمة في الحياة العلمية المبكرة ، وكان لها في نفس الوقت دور لا يمكن إنكاره في تطورها وإزدهارها ، ومما يروى عن السيدة عائشة - رضى الله عنها - قولها : **نعم النساء الانصار** ، لم يتمتعن الحياة أن يتفقهن في الدين ، وكانت المرأة المسلمة عامة تسأل الرسول (صلم) في كل ما تريد ، وما يبين لها من أمور الدين والدنيا ، سواء في مجلسه العلمي الذي خصصه لهن في مسجده - كما مر بنا - أو خارجه ، فإذا وجد - عليه الصلاة والسلام - ما يمنعه من التصريح لها بحكم الشرع أمر إحدى زوجاته أن تفهمها إياه .

كان لابد لهذه الحركة العلمية الدينية التي بدأت منذ أيام الرسول (صلم) على أيدي أمهات المؤمنين ومجموعة من الصحابيات الفضليات أن تستمر وتتسع وتنشعب وتؤثر كلها في الفترات التالية والمصور المتتابة ، **ولنا هنا قصة قصيرة تتعرف من خلالها على أهمية هذا الدور وأثره ، ومدى مساهمة المسجد فيه .**

فتحدثنا النصوص انه نبغ عدد غير قليل من النساء في مختلف العصور الإسلامية وفي فروع متعددة من العلوم خاصة الدينى منها ، بل لقد تفوق بعضهن واشتهرن حتى أخذ الرجال منهن ، كما أفاد من علمهن عدد من الفقهاء والمحدثين وغيرهم ممن تمتع بشهرة واسعة في عالم الاسلام الكبر ، فيحدثنا ابن خلكان ان السيدة **نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب - رضى الله عنهم أجمعين** - أنها دخلت مصر مع زوجها اسحاق بن جعفر الصادق ، وكانت من الصالحات التقيات ، فافتحلت لنفسها مجلساً عام في دارها ، حتى ذكر أن الإمام الشافعي عندما حضر الى مصر كان يحضر مجلسها ويسمع منها الحديث ، وقد توفيت - رضى الله عنها - في سنة ٢٠٨ هـ ودفنت بالقاهرة وما يزال قبرها الى اليوم معروفاً ويزار من قبل المصريين (١٠٢).

كذلك ذكر السيوطي **ست الإكياس موفقية بنت عبد الوهاب المصرية** ، (ت : ٧١٢ هـ) ، وأم زينب فاطمة بنت عباس البغدادي الأصل ، (ت : ٧١٤ هـ) من بين علماء مصر ومحدثيها ، ونعت الأخيرة بأنها « **سيدة نساء زمانها** » وكانت زاهدة قائدة المرأة العلم لها مجلس وعظ وتذكر ، زارت دمشق قبل أن ينتهي بها المطاف في القاهرة « فاتصلح بها نساء دمشق ثم نسامعن وكان لها قبول زائد ووقع في النفوس » (١٠٣).

أما الرحالة ابن بطوطة فيحدثنا بدوره عن واحدة أخرى من هؤلاء النسوة المحدثات الصالحات سمع من علمها وفضلها عندما زار بغداد سنة ٧٢٧ هـ فذكر أنه حضر بجوامع الخليفة - أحد مساجد عاصمة المنصور الثلاث الجامعة - حلقة درس الشيخ العالم المحدث أبي حفص سراج الدين عمر بن علي التزويني ، أمام العراقي في ذلك الوقت وفتيحه المبرز ، وسمع منه أنه أخذ جميع مستند أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن الشیخة الصالحة العالمة المحدثة بنت الملوك ،

(١٠٢) ابن خلكان - وفیات الاعیان - ج ٥ ص ٢٢٢ - ٢٢٤ هـ . علي عبد الواحد والي - المرأة في الاسلام - ص ٢٦ .

(١٠٣) السيوطي - حسن الخافرة - ج ١ ص ٢٢٠ .

فاطمة بنت الصلح تاج الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر ، التي روتها عن مجموعة أخرى من كبار المحدثين والفقهاء الذين درست عليهم وأخذت عنهم (١٠٤)

فإذا انتقلنا إلى بلاد الشام سمعنا من أحمد بن محمد فاطمة بنت إبراهيم بن محمد بن جوير البطاحي التي كانت من أشهر المحدثات المتفقهات ، سمع منها وأخذ منها الحديث العالم الفقيه والمحدث المعروف شمس الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي المعروف بابن قيم الجوزية (١٠٥)

كذلك أخذ العالم المحدث ومؤرخ المشهور « ابن عساکر » ، صاحب أكبر موسوعة عرفها التاريخ الإسلامي في تاريخ دمشق ، الحديث عن عدد من النساء المشتغلات بالعلم والدين من بينهن ملكة بنت داود بن محمد التي لقبته بالعالم ، وست العجم فاطمة بنت سهل ، التي عرفها بالعالم الصغرى ، وكريمة بنت أحمد الروزي المحدث ، الذي اشتهر مجلسها العلمي في مكة ، ويقال أن الخليل بندي قرأ عليها صحيح البخاري في خمسة أيام (١٠٦)

هكذا وجدت المرأة العاملة الصالحة المحدثات الواعظة المتفقهات في علوم الدين والبيت جدارتها ومكانتها بجانب الرجل في ميدان العلم في البلاد الإسلامية كلها وعلى امتداد التاريخ وفي كل العصور .

والذي لا شك فيه أن بعضاً من هؤلاء النسوة اللاتي اشتهرن بالعلم والفقه والحديث والوعظ وغير ذلك من العلوم الدينية ، قد بلغت درجة عالية من الصلاح والزهد والتقوى والإيمان ، فمقدن مجالس علمهن في دورهن أو في المساجد كالرجال تماماً ، فيحدثنا ابن عساکر في ترجمته « لست العجم » التي أشرنا إليها قبل قليل ، أنها « كانت تصطف النساء في بعض المساجد » (١٠٧)

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى أنه وجدت كذلك من بين الجوارى مجموعة من اللاتي برزن في علوم القرآن والحديث والفقه واللغة والأدب والشعر ، كان لهن شأن ودور في النهوض بالحركة الثقافية الإسلامية ، كما أخذنهن العديد من الرجال العلماء ، فيحدثنا مؤرخ الأندلس المشهور ، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد ، المعروف بالقرطبي (ت: ١٠٤١ هـ) في مؤلفه الكبير « نفع الطيب » أنه كان لابن المطرف اللغوي جارية أخذت من مولاها النحر واللغة حتى فاقته وتوقت عليه ، كما برعت في علم « العروض » وحفظت من ظهر قلب كتابي « التكمال » لأبي العباس محمد الجرد ، « والإمامي » لأبي علي القالي ، فتعلم على يديها عدد كبير من

(١٠٤) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ١٢٢ .

(١٠٥) الفكر مؤلفه : الفخري - القائمة التي كتبها تصريف به الاستاذ عبد الفتاح عبد الحافظ ص ١٠٤ .

(١٠٦) الفكر : د. سعيد عاشور - بعض أسماء جديده على ابن عساکر وللجنة الدمشقي في عصره في ضوء تاريخ الكبير ، بحث لم ينشر بعد الفاء في الاحتفالات بذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادة المؤرخ الكبير في دمشق - إبريل ١٩٧٩ - الفكر : د. آدم من - الحضارة الإسلامية ج ٢ ص ١٢٧ ، ص ١٢٨ ، ما ذكره عن كل من الملكة الفقهية ستيعة بنت القاسم أبي عبد الله ، وأم الفتح بنت القاسم أبي بكر .

(١٠٧) الفكر : مقال د. سعيد عاشور السابق الإشارة إليه ص ١٧ .

العلماء هذين الكتائبين وشرهما ، بالإضافة الى علم العروض الذى تفوقت فيه على الرجال في تدريسه حتى اشتهرت بين طلابها باسم « العروضية » (١٠٨) . الا أن العلم والفضل والادب والثقافة كصفات للقيان بقيت تحظى بالقدر الأدنى والدرجة الثانية بالنسبة الى المؤهلات الاخرى المطلوبة في اسواقهم ، كجمال الخلقة ، واعتدال القوام ، ورقة الصوت وغيرها من الصفات الجسمانية التى كان لابد من توافرها فيهن لكي يرتفع ثمنها ويصل في بعض الاحيان الى عشرات الالاف من الدنانير ، ومما يذكر في هذا الشأن أن احداهم وكانت تدعى حبشية جارية حون ، بلغ ثمنها مائة وعشرين ألف دينار (١٠٩) .

فإذا عينا الى حديثنا الاول - بعد هذا الاستطراد الضروري والمفيد للتعريف بعمور المرأة في ميدان العلم - نجد أن بداية الحركة العلمية كانت في المدينة المنورة باعتبارها العاصمة التى نشأت فيها دولة الرسول (صلم) ثم أصبحت بعد ذلك أولى عواصم الدولة الإسلامية خلال عصر الراشدين وقبل أن يصادرها علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - الى الكوفة ، ففى خلال هذه الفترة التى امتدت من بعد الهجرة حتى سنة ٣٦ هـ تقريبا كانت المدينة المنورة مركز الحركة العلمية الإسلامية وقلبها النابض حيث تخرج من « مدرستها » وعلى يدي الرسول الاعظم (صلم) والمعلم الاول ، مجموعة من كبار الصحابة وابنائهم الذين جلسوا اليه ، وسمعوا منه ، واخذوا ورووا عنه . كان من اطلعتهم واقفهم عمر بن الخطاب ، وعلي بن أبي طالب ، والعبادلة المشهورون : عبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن سلام ، وعبدالله بن عمر ، وعبدالله بن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وابو الدرداء عويمر بن هاجر ، وسليمان الفارسي ، وانس بن مالك ، وابو موسى الاشعري ، وهبادة بن الصامت ، كما كانت السيدة عائشة رضى الله عنها ، بدورها من أشهر علماء هذه الطبقة الاولى . (١١٠) هؤلاء وغيرهم ، يمكن اعتبارهم نواة الحركة العلمية الدينية التى انطلقت من الحجاز الى الامصار المفتوحة لا سيما العراق والشام ومصر ، فكان للمساجد الجامعة الاولى في ابصرة والكوفة ودمشق والفسطاط ، وشرف استقبال هؤلاء الصحابة ومن تلمذ على ايديهم ، فكانت دورهم ومجالسهم العلمية في تلك المساجد الجامعة بالإضافة الى المسجد النبوي ، والبيت العتيق في مكة الخطوة الاولى على طريق نشر العلوم الدينية وتطور الفكر الاسلامي وازدهاره .

وبعد استكمال الفتوح ، شرقا وغربا ، في العصر الاموي ، لاسيما في خلافة الوليد بن عبد الملك - كما رأينا - أصبحت الرحلة في طلب العلم ، مع ازدياد النشاط التجاري واتساع دائرته لدى المسلمين ، واهتمامهم بإداء فريضة الحج وزيارة قبر المصطفى (صلم) ، أصبحت هذه الامور كلها على رأس الاسباب والحوامل التى ربطت بين مسلمي المشرق والمغرب ، فكان ارتحال الطلاب من بلادهم واطنائهم للالتحاق بطبقة فقيهه أو عالم أو محدث من الذين ضربوا

(١٠٨) انظر : د. علي عبد الواحد وافي - المرأة في الاسلام - ص ٢٧ .

(١٠٩) انظر رسائل الجاحظ - ص ١٧٧

(١١٠) احمد أمين - فجر الاسلام - ص ١٢٦ .

بهم وان في هذه العلوم أو غيرها من أبرز مظاهر النشاط العلمي ، كما كانت في الوقت نفسه من الأسباب الرئيسية التي ساعدت على انتقال العلوم والمعارف وتبادلها بطريقة مباشرة وبسرعة ويسر بين المشرق الإسلامي ومغربه خلال العصر الوسيط ، وكان لاصالة وعراقة مدارس المشرق العلمية والأدبية والفنية في الحجاز والعراق والشام ومصر - بصورة خاصة - أكبر الأثر على فكر وعلم وفن المغاربة ، ولا يخفى على الباحث المدقق أهمية اللقاء المباشر بين الطالب وأستاذه ، فسماع الأول وأخذه مباشرة من الثاني وتلمذه على يديه بالجلوس إليه ، يعنى قدرات الثاني وينوع من ثقافته ، ويفتح ذهنه ويوسع مداركه لتتسع تجارب وخبرات كل من يلقاها من الفقهاء والعلماء المشهود لهم ، والذين ، غالبا ما تكون ، شهرتهم قد سبقتهم الى المناطق البعيدة ، وكما يقول المثل السائر والمعروف : « لكل شيخ طريقة » .

ويحدثنا في هذا المقام ابن خلدون ، ليس بحسه العلمي وعقله المتفتح قط ولكن بشخصيته وتجربته كذلك فيقول : « ان البشر يأخذون معارفهم وأخلاقيهم وما يتحلون به من المذاهب والنفسائل ، ثارة علما وتعلما والقاد ، وتارة محاكاة ولتقينا بالمباشرة ، الا ان حصول المكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاما واقيوى رسوخا ، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول المكات وروسوخها ، فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويصحح معارفه ويميزها عن سواها مع توثيق ملكته بالمباشرة والتلقين ، وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم ، وهذا لن يسر الله عليه طرق العلم والهداية ، فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال » . (١١١)

وقد اغاضت النصوص التي بين أيدينا في وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصص والحفاظ وغيرهم من شيوخ العلم والناهبين فيه ، التي كانوا يقدمونها في المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الأولى والهامة فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل ، فيحدثنا ابن خلكان ان ابا عثمان ربيعة بن ابي عبد الرحمن فروخ المعروف بريبعة الراي ، فقيه أهل المدينة وأستاذ مالك ، كان اذا جلس في حلقته بالمسجد النبوي اتاه مالك والحصن وأشرف أهل المدينة وأحدق الناس به ، فلما توفي سنة ١٣٦ هـ ، قال فيه الامام مالك « ذهب حلوة الفقه منذ مات بريبعة الراي » . (١١٢)

ومما يستوقف النظر في هذا المقام ، ان حلقات الدرس كانت تتسع أو تضيق بتعدد صفوفها أو تقل ، تنشأ مع أعداد الطلاب الذين يتحلون حول القائم بالتدريس وهذه الأعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة « الشيخ » ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه ، بالإضافة الى طريقته في التدريس ، فيحدثنا القزويني ان العالم الكبير رضى الدين النيسابوري الذي فاق

(١١١) مقدمة ابن خلدون - ص ٣٤٦ .

(١١٢) وفيات الامام ابن خلكان - ج ١ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

جميع علماء مصره حتى عرف « بأستاذ البشر » كانت حلقته في مسجد البخارى تضم اربعمائة من الطلاب الفضلاء النابهين ، وعزى هذا الانبال الكبير على درس الشيخ وفسى الدين الى طريقته في التدريس التي كانت لا تقوم على التلقين والإملاء فقط ، كما كان معروفا وشائعا في زمانه ، بل الى اهتمامه كذلك بعقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالرأى والتدليل على صحته ، فتنمو فيهم القدرة على الجدال العلمى والفكر ، ويتعرف كل منهم على مقدار حصيلته العلمية ومدى استيعابه لكل ما قرأ او سمع من شيوخه وزملائه على السواء ، لذلك اشرع عن النيسابورى انه كان من آفة العلماء الذين جعلوا من « المناظرة » علما له اصول وقواعد وفروابط . (١١٣)

ومن حسن الحظ ان الجغرافى العربى القندسي (ت : ٣٨٧ هـ) قد حفظ لنا مثالا لتلك المناقشات والمناظرات التي كانت تأخذ مكانها في حلقات الدرس ومجالس العلم من حين لآخر بين الطلاب بعضهم البعض او العلماء على السواء ، فقال : « كنت يوما في مجلس أبي الميكالي رئيس نيسابور ، وقد حضر الفقهاء للمناظرة ، فسئل أبو الهيثم عن دليل جواز التيمم بالنورة (أى الحجر الذى يحرق ويعمل منه الكلس) فاحتج بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - جعلت لى الارض مسجدا وطهورا ، فعم الارضين كلها ، فقال السائل انما منى السهل لا الجبل ، لم كثر الكلام والجبله واصجروا بقولهم ، قللت لابي ذر بن حمدان وكان اشغبهم ، ما تكرر على قائل لو قال : النمة ما ذكرها هذا الفقيه الفاضل لان الله تعالى قال : ادخلوا الارض المقدسة وهي جبال فجعل يغردك في كلامه ويورد ما لا ينتفى ما ذكرناه ، ثم قال الفقيه سهل بن الصعلوكي ، انما قال : ادخلوا الارض ولم يقل اصعدوا الجبل » . (١١٤) هكذا كانت تدور المناقشات والمسابقات بين الفقهاء وفى مثل تلك المواضع البريئة على وجه الخصوص فتتصارع الاراء ويشتد الجدل ويكثر الشعب ، ويعاود كل من المشتركين في الحوار ان يدلى برأيه ويؤيد وجهة نظره بالنصوص القرآنية ما أمكن ، ولا يستبعد ان يكون هذا المنهج والاسلوب هو نفسه الذى يتبعه الطلاب في مناقشاتهم وحوارهم مع بعضهم البعض او مع شيوخهم ، وان كنا نرجح خلوها من تلك المشاقبات والجبله التي اشار اليها القندسي ، لاسيما بعد ان أصبح هناك قواعد واصل للمناظرة - كما ذكرنا - ومراماة لتدسية المكان ، واحتراما للشيخ في مجلسه اذا كان بالمسجد .

وكان التفاوت في اعداد الطلاب في حلقات الدرس - كما ذكرنا - من الظواهر الطبيعية ، فتحدثنا النصوص ان الاديب الفقيه أبو الطيب سهل الصعلوكي الذى اشار اليه القندسي في النص السابق ، والذي عمل مفتيا بنيسابور ، كانت حلقته تزدحم بمجموع الطلاب حتى ذكر انه حضر مجلسه في عشية الجمعة الأخيرة من شهر المحرم سنة ٣٨٧ هـ أكثر من خمسمائة طالب ، بينما كان

(١١٣) انظر : القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ص ٢٧٤ .

(١١٤) القندسي - احسن التقاسيم - ص ١٨٦ - ١٨٧ .

مجلس ابي حامد بن محمد الاسفرايني (ت : ٤٠٦ هـ) امام الشافعية في بغداد ، الذي يعقد في مسجد بيده الله بن المبارك يحضره ما بين الثلاثمائة والستمائة فقيه . (١١٥) ولا عجب في ذلك ، فهما كثر عدد الطلاب وازدحمت بهم حلقات الدرس ، كان كل منهم ، كما يحرص على ان يجد لنفسه مكانا بالمجلس ، يفسح لزملائه الآخرين تاسيا بما ائو من الرسول الكريم (صلعم) الذي كان يأمر اصحابه ان يفسحوا لخواصهم في الدين الذين كانوا يحضرون مجلسه في المسجد النبوي - تطبيقا لقول الله عز وجل : (يا ايها الذين امنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ، واذا قيل انشزوا فانشزوا ، يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير)

وكما تعددت حلقات الدرس في المساجد الجامعة في الكوفة ، تنوعت ايضا في الكيف ، حتى يمكن القول انها شملت مختلف العلوم الشرعية (الثقيلة) ، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد جل ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهل عليه الدراسة ويسير له تحصيل ما يريد ، وما عليه الا ان ينتقل من حلقة الى اخرى سعيا وراغبة ، فشابهت تلك المساجد الجامعة الى حد بعيد الجامعات في عصرنا الحاضر ، ومن اشهر امثلتها المعروفة ، جامع عمرو بن الصامق بالفسطاط ، الذي قال عنه المقدسي ومن رواده ، « ليس في الاسلام اكبر مجالس من جامعة ، ولا احسن جملا من اهل ، اهل من نيسابور ، واجل من البصرة واكبر من دمشق » ثم اشار الى اقبال الميريين على العلم واختلافهم الى مجالسه فقال : « وبين العشائين جامعهم مفتوح بحلق الفقهاء وائمة القراء واهل الادب والحكمة ، دخلتها مع جماعة من المقادسة فرميا جلستا فتحدثت فسمع النداء من الوجيين دوروا وجوهكم الى المجلس ، فننظر فاذا نحن بين مجلسين ، على هذا جميع المساجد ، وعددت فيه مائة وعشرة مجالس ، فاذا سلوا المشاء اقام بعض الى الثالث ، واكثر سوقهم اذا رجعوا من الجامع ، ولا ترى اجل من مجالس القراء به » (١١٧) لذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الحظوة والاهتمام الاكبر من جانب القائمين على الامر في بلاد الاسلام كلها ، سواء لاقامتها او لترميمها وتوسعتها ، فتحدثنا النصوص ان احمد بن طولون عندما اراد ان يبني مسجده الجامع بالقطن ، عاصمته الجديدة في مصر قال : اريد ان ابني بناء ان احترقت مصر بقي وان غرقت بقي ، فاشادوا عليه ان يبنيه بالجير والرماد والاجر الاحمر ولا يجصص فيها . اساطين رخام لانه لا صبر له على النار ، فاستجاب ابن طولون للرأي ، وبنى في مؤخرة مسجده مiazza وخرافة شراب فيها جميع الاشربة والادوية ، وعليها ، خدم وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة . فكان المسجد الضخم ، وما الحق به من المرافق ، من المساجد الجامعة الاولى في عالم الاسلام التي انفردت وتميزت من غيرها بتقديم الخدمات الطبية للمصلين

(١١٥) انظر : آدم مثر - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري - ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١١٦) سيرة الجليلي ١١ / انظر كذلك : اسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ .

(١١٧) المقدسي البغدادي - احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم - ص ١٩٧ - ٢٠٥ .

المسجد والحياة في المدينة الإسلامية

وقد استمر العمل في بنائه أكثر من ثلاث سنوات وبلغت النفقة عليه مائة وعشرين ألف دينار . (١١٨) فلما انتقلنا إلى مسجد الحاكم بأمر الله الفاطمي نجد أنه بعد أن خربه الزلزال في سنة ٧٠٢ هـ ، أهتم الأمير ركن الدين بيبس الجاشنكير بإصلاحه وإعادة ترميمه متأدية رسائله الدينية والعلمية ، وأنفق عملية الترميم أكثر من أربعين ألف دينار ، ثم رتب فيه دروسا أربعة لأقرباء الفقه على مذاهب الأئمة الأربعة ، يقوم بالتدريس فيها قاضي قضاة المذهب ، بالإضافة إلى درس لتفقي القرآن الكريم وآخر لتعليم الحديث النبوي الشريف ، وثالث للقرارات السبع ، ورابع لعلم النحو ، وخصص لكل من هذه الدروس عالما متخصصا ، ومعه عدد محدود من الطلاب يدرسون عليه ، كما أفرد مدرسا يقرأ إتمام المسلمين كتاب الله عز وجل ، ولاستكمال مقومات الدراسة لهؤلاء الطلاب الذين تروعاهم الدولة وتتمهدهم ، ولتسهيل مهمتهم في التحصيل والقرأة والبحث ، جعل الأمير الملوكي في المسجد خزانة كتب جليلة جمع فيها أمهات الكتب وأهم المؤلفات في كل تلك العلوم لتكون تحت أيدي الدارسين والمدرسين على السواء (١١٩) .

أما بغداد ، عاصمة المنصور المدورة ، فكانت مسجدها الجامع الذي شيده أبو جعفر بجوار القبة الخضراء ، أول المساجد في حاضرة العباسيين الجديدة ، بناه الخليفة بالطين واللبن ورُبع سقفه على أساطين من الخشب ، وكان يشغل مساحة مربعة الشكل تقريبا ، طول ضلعها مائتا ذراع : ويروى أن الحجاج بن أرطاة هو الذي خط المسجد فجاءت قبيلته غير مستقيمة يحتاج المصلون أن ينحرف إلى باب البصرة لأنه وضع بعد القصر ، وكان القصر غير مستقيم على القبلة . (١٢٠)

ولما تولى الرشيد أمداد بناء المسجد بالآجر والجص ، وبقي محرابه منحرفا بعض الشيء ، كما كان من قبل ، إلا أن المسجد ظل على الدوام يتمتع بمكانة فريدة لدى الناس جميعا وأهل العلم والمختطفين به بصورة خاصة باعتباره مركز الحياة الفكرية في عاصمة الخلافة العباسية طيلة ستة قرون تقريبا ، وقد لمس الرحالة اليهودي بنيامين التيطلي ، عندما زار بغداد سنة ٥٦٦ هـ . المكانة الخاصة التي كان يتمتع بها هذا المسجد الجامع من جانب الدولة عندما يخرج موكب الخليفة في احتفال مهيب في إحدى المناسبات الرسمية من قصره إلى هناك فقال : « فينتوجه الموكب إلى المسجد الجامع للمسلمين في باب البصرة » (١٢١) . حيث كان عليه - كما جرى عليه العرف والتقاليد - أن يخطب الناس ويؤم المصلين . كما تحدث عن هذا المسجد الجامع أيضا الرحالة ابن بطوطة عندما زار بغداد في سنة ٧٢٧ هـ ، كما ذكرنا من قبل .

فلما انتقلنا إلى المغرب الإسلامي نجد - على سبيل المثال - مسجد الزيتونة الجامع في تونس ، الذي لأمره مسجد سيدي عقبة بالقيروان في سواها مكانة علمية ، فأشار صاحب الطل السندسية

(١١٨) خطب القرطبي - ج ٢ ص ٢٦٦ ، الظفر كذلك : حسين الحامزة للسيوطي ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(١١٩) خطب القرطبي - ج ٢ ص ٣٧٨ .

(١٢٠) الظفر : دليل خلافة بغداد للتفصيل للدكتورين مصطفى جواد ، أحمد سوسة - ص ٥٦ ، طاهر المصيد - بغداد مدينة المنصور المدورة - ص ٣٩٩ ، ٣٧١ ، ص ٣٧٧ ، الظفر كذلك : الكلام لابن الأثير ج ٥ ص ٥٧٤ .

(١٢١) الظفر : طاهر المصيد - بغداد ، مدينة المنصور المدورة - ص ٢٩٩ .

الى كثرة حلقات الدرس تتناثر في جنباته فقال : « جامع الزيتونة مسجد اذا بدأ لك تبليج نوره الالام ، ايقنت انه الجامع المفرد ، والمفرد الجامع ، وروض العبادة ومعبد الرياضة ، بستان علوم ، وطود عنايات ، ما سرح ناظر المؤمن في اثنائه الا امتلا علما من بادرته نائه ، يحكى بجماله اجمل عروس ، صيغ لها من معادن الطروس فلان حلق الدروس ، تحسب مدرستها أسود غياض ، ودوائر تلامذتهم حياضا في رياض ، لا عيب فيه غير انه خدا بين اقاربه بمربة الصدر » (١٢٢)

ثم تحدث المؤلف عن جهود القائمين على التدريس فيه ، ووفرة مطالعهم في مختلف العلوم ، وأشار الى ان عددا كبيرا منهم لا يكتفى بدرس واحد في اليوم ، وانما تتمدد مجالسهم وتتوسع دروسهم لكي تشمل اكبر قدر ممكن من العلوم ، لم يصف جهد احدهم فيقول : « بهذا سمعنا الشريف مثلا له مجلسان في اليوم اولهما من الصباح الى الزوال يدرس فيه الكتب التالية : المحلى في الاصول ، الكبرى في العقائد ، السعد في البلاغة ، القطب في المنطق ، اما مجلسه الثاني فقد خصصه لدراسة الفقه المالكي من كتاب مختصر الشنبل خليل » . ثم قام بعد ذلك بعملية حسابية حصر فيها عدد الشيوخ ودروسهم وخرج منها بنتيجة هامة توضع حكاية هذا المسجد الجامع السامية في ميدان العلم قائلا : « فيكون عدد الدروس النظامية اليومية في جامع الزيتونة لا تقل عن المائة والعشرين درسا في مختلف العلوم » (١٢٣) .

اما مسجد قرطبة الجامع نور دون منازع اجمل واعظم مثال في فن البناء وعمارة وزخرفة المساجد في الشرق والمغرب على السواء ، كما انه يضم بين جدرانه اكبر واروع بيت للصلاة حتى يخيل لكل من يقف فيه انه وسط غابة كثيفة من الاشجار العالية المتفرعة لكثرة صفوف الاعمدة الرشيقة التي تعمل أرجل العقود التي ترفع الى طابقين بنيت بالاحجار البيضاء والاجر الاحمر بالتناوب مما زاد في جمال هذا « البيت » وعمارته التي تملأ النفس بقدر كبير من الاجلال والرهبة والقدسية مع قدر آخر لا يقل عنه من التقدير والاعجاب والاعزاز لاولئك الذين فتحوا تلك البلاد ونشروا في ربوعها الاسلام ، واقاموا دولته الكبرى التي استمرت اكثر من ثمانية قرون شيئا خلاها مثل هذا الصرح الاسلامي المتين الذي لا يدانيه في جمال الهندسة وعظمة البناء وحسن الزخرفة بناء آخر في عوالم الاسلام الواسع وسيبقى هذا المسجد الجامع على امتداد الزمان - بالرسم من كل الحصن والظروف الصعبة التي تمرض لها - دليلا شامخا يؤكد ما بلغه مسلمو الاندلس من تقدم وحضرة في العصر الوسيط . (شكل ٤)

ويشارك بيت الصلاة في هذا المسجد الجامع في روعة بنيائه ، المحراب والقبلة الفريدة التي تملؤه ، وكلاهما لا يوجد له نظير في العمارة الاسلامية كلها .

واما بناء المسجد ، فقد بدأه الامير عبدالرحمن الداخل في سنة ١٦٩ هـ ثم تناوله من بعده الاسراء والخلفاء بالزيادة والتوسعة والتجميل حتى اخذ شكله النهائي - العالي -

(١٢٢) الوزير الحراج - الطلل السعدي في الاخبار التونسية - ج ١ ق ٢ ص ٥٧٧ .

(١٢٣) المصدر السابق - ج ١ ق ١ ص ٥٧٧ - ٥٧٨ .

بعد أكثر من قرنين من الزمان على يدى المنصور بن أبى عامر سنة ٣٧٧ هـ ، في خلافة أبى الوليد هشام المؤيد . (شكل ٥)

ولهذه الأهمية المعمارية والفنية ، والمكانة الخاصة التى تمتع بها مسجد قرطبة الجامع في نفوس المسلمين عامة وأهل المغرب والأندلس خاصة ، لم يغفل مؤلف لكاتب أو مؤرخ أو جغرافى مسلم أو غير مسلم ممن تناولوا بالبحث والدراسة حضارة العرب أو العمارة والفنون الإسلامية من الإشارة إليه بقدر كبير من الاجلال والاعجاب والتقدير ، فابن حوقل وصفه بأنه « جليل عظيم » (١٢٤) في حين أسهب العميرى في ذكره وقال أنه « المسجد الجامع المشهور أمره الشائع ذكره ، من أجل مصانع الدنيا كبر مساحة واحكام صنعة وجمال هيئة واقنان بنية ، تهيم به الخلفاء المروانيون فزادوا فيه زيادة بعد زيادة ، وتتميم الر تمجيد حتى بلغ الغاية فسمى الاقنان ، فصار يحار فيه الطرف ويمجز عن حسنه الوصف ، فليس في مساجد المسلمين مثله تميما وطولا وعرضا » (١٢٥)

أما في ميدان العلم ، فلم تقل منزلة مسجد حاضرة الامويين بالأندلس مما وصل اليه في عالم الفن والبناء ، فقد بلغ من الشهرة والديوع ما يتناسب مع ما حقته قرطبة من تقدم وتغنر وعز وسؤدد ، فكان بحق ، أعظم جامعة إسلامية في تلك البلاد ، ولا نخالف الواقع اذا قلنا في أوروبا كلها ، خلال القرنين الرابع والاربع والخميس للهجرة ، يلتقي في رحابه كل من يطلب العلم ويستغل به من المسلمين وغيرهم ، ومما يذكر في هذا الشأن أن الراهب الفرنسى جوير دورباك - أبرز أهل زمانه في العلم والمعرفة - رأى أن استكمال ثقافته اللاتينية لا تتم الا بالاطلاع على علوم العرب المتقدمة في بلاد الأندلس ، فحل إليها ومكث بها ثلاث سنوات كان خلالها يتردد على مجالس العلم في مسجد قرطبة الجامع قبل أن يرجع الى باريس بهيئة وافر من العلوم والثقافة مكتنه من التفوق على أقرانه واكسبته في الوقت نفسه شهرة مريضة ليس في فرنسا وحدها ولكن في بلاد أوروبا كلها فانتخب في سنة ٩٩٩ م (أواخر القرن الرابع الهجرى) رئيسا وزعيما لاصحاب المذهب الكاثوليكي ، وتقلد كرسى البابوية في روما ، وعرف باسم « بليستر الثاني » كما اشتهر عند بعض معاصريه « بالبابا الفيلسوف » (١٢٦) .

ويجدر أن نشير في هذا المقام الى ملاحظة هامة ، تتعلق - من جهة - بالطلاب الذين يتخلدون من المساجد مكانا للدرس والتحصيل ، وبالقائمين على التدريس فيها من جهة أخرى - فيرى بعض الباحثين المحدثين أن حقبات العرس في المساجد الجامعة قد اقتضرت على الطلاب الكبار المتقدمين في دراساتهم - ممن يمكن أن نصفهم - بلفة العصر - بأصحاب الدراسات العليا دون أن يكون للصبيان والصغار مثل هذا الحق ، وربما يرجع السبب في ذلك الى أن بعض

(١٢٤) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١٠٨ .

(١٢٥) القرد - السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين والأندلس - ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، ص ٣٧٧ .

(١٢٦) القرد : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - ص ٨٠ ، د. السيد عبد العزيز سالم - تاريخ المسلمين والأندلس في الأندلس - ص ٢٨٢ .

العلماء رأى عدم قدرة هؤلاء الصبيان على الالتزام بمراعاة الآداب العامة ، وحرمة المكان ، وعدم تحفظهم على النجاسة ، وما يروى في ذلك من الإمام مالك مندهما سئل عن الرجل الذي يأتي بولده إلى المسجد للعلم ، قوله : أن كان قد بلغ موضع الآداب وعرف ذلك ، ولا يبعث في المسجد فلا أرى بأسا ، وإن كان صغيرا لا يقر فيه ويمبث فلا أحب ذلك ، وفي رواية أخرى ، أنه قال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتحفظون من النجاسة ، ولم ينصب المسجد للتعليم . من ناحية أخرى فقد دال بعض العلماء على أن مهمة المسجد هي لممارسة الشعائر الدينية فقط اعتمادا على ما روى عن عطاء بن يسار أن أراد أن يبيع بضاعته في المسجد : عليك بسوق الدنيا ، فانما هذا سوق الآخرة (١٢٧) . ونحن من جانبنا نرى أنه إذا قبل هذا الرأي بالنسبة للتجارة فهو غير مقبول بالنسبة للعلم والتعليم بصورة مطلقة ، فكلنا يعرف أن الرسول (صلعم) كان المعلم الأول للمسلمين ، وكان يتخذ من مسجده بالمدينة المنورة مكانا لجلسه العلمي .

أما ما ينسب للإمام مالك فنرى أنه لا يتعارض - من حيث المبدأ - مع تعليم الصبيان في المساجد ، فإمام دار الهجرة لم يمنع ذلك بصورة مطلقة وشكل عام ، بل يفهم من قوله - إذا صح ما نسب إليه - أنه أجاز هذا العمل ما دام الصبي قادرا على المحافظة على الآداب العامة ، مراعى لحرمة المكان وقديسيته لذلك لم يتوقف معلمو الصبيان عن ممارسة مهمتهم في المساجد ، ويؤيد هذا القول ما أشارت إليه النصوص ، فيحدثنا المقرئ أن الأمير يبرس الجاشنكير بعد أن تم له ترميم وإصلاح مسجد الحاكم بأمر الله بالقاهرة خصص به الشيخ نور الدين الشطنوف لتعليم القراءات السبع ، كما جعل غيره متصدرين لتلقين الطلاب القرآن الكريم ، ثم خص إيتام المسلمين بمعلم يقرئهم القرآن » . (١٢٨)

والمعروف أن تحفيظ القرآن الكريم وختم المصحف كان أول وأهم خطوة في مراحل تعليم الصبيان والصغار بصورة خاصة ، وكان يتوجب على والد الصبي أو ولي أمره أن يتفق مع المعلم على أجر معين مقابل قيامه بهذه المهمة ولعمدته باتمامها على أكمل وجه ، وكان هذا الأجر يعرف « بالحدقة » كما يقال لليوم الذي يضم فيه الصبي القرآن الكريم « يوم حدقة » ، وقد أشار الاسم أبو الحسن علي بن خلف التائبى (ت : ٤٠٣ هـ) في رسالته الفصلية لأحوال المتعلمين والمعلمين ، نقلا عن « ابن حبيب » إلى أنه يتوجب للمعلم الحدقة التي يحكم له بها في النظر والظاهر على قدر الفلاح وقدر درايته وقدر حفظه في حدقة الظاهر ، وقدر معرفته بالهجاء والخط في حدقة النظر ، وليس كلها - للحدقة - قدر معلوم ، وليس كل الناس فيها سواء ، ويحكم بها لأنها مكافئة جرى الناس عليها فيما بينهم وبين معلمى سبيلهم بمنزلة هدية (١٢٩)

(١٢٧) الفار : د. محمد ناصر - الفكر التربوي العربي الإسلامي - ج ٢ من القراءات ص ١٠٥ .
(١٢٨) خط المقرئ ج ٢ ص ٢٧٨ .

(١٢٩) د. محمد ناصر - الفكر التربوي - ج ٢ من القراءات ص ١١١ ، الفار كذلك : لسان العرب لابن منظور - كلمة « حدق » .

وقد أكد ما ذهبنا إليه ، من فتح أبواب المساجد عامة والجامعة منها خاصة أمام تعليم الصبيان ، الرحالة ابن جبير عندما زار دمشق في القرن السادس الهجري ، فذكر إن من مفاخر مسجدنا الجامع اجتماع عدد كبير من المحافظين لكتاب الله وقراءة سبع منه بعد صلاة الصبح في كل يوم ، فإذا انتهوا يستند كل منهم إلى سارية بالمسجد ويجلس أمامه صبي يلقيه القرآن ، ولؤلؤ الصبية جارية معلومة ، فأهل الخبرة من آباءهم ينزهون أبنائهم عن أخذها ، بينما يأخذها الآخرون المحتاجون . (١٣٠)

واستمر تعليم الصبيان بعد ذلك في المسجد الأموي الكبير ، فيصف لنا ابن بطوطة الذي زار دمشق في النصف الأول من القرن الثامن للهجرة حلقات دروسهم والعلوم التي كانوا يدرسونها فيقول : « ولهذا المسجد حلقات للتدريس في فنون العلم ، والمحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسي مرتفعة ، وقراء القرآن يقرأون بالأصوات الحسنة صباحا ومساء ، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم إلى سارية من سواي المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم ، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيها لكتاب الله تعالى ، وإنما يقرأون القرآن تلقينا ، ومعلم الخط غير معلم القرآن يعلمهم يكتب الأدمار وسواها ، فينصرف الصبي من التعليم إلى التكتيب ، وبذلك جاد خطه ، لأن المعلم للخط لا يعلم غيره » (١٣١) هكذا أوضح لنا ابن بطوطة في هذا النص المفيد كيفية تعليم الصبيان وصغار السن من الغلمان القرآن الكريم بطريقة التلقين والحفظ دون كتابته تنزيها وتكريما وتثميناً وتمييزاً لكلام الله سبحانه وتعالى من غيره من العلوم التي تحتاج دراستها إلى استعمال السوح والكتابة ، كما كان يحدث مثلا في درس « الخط » الذي كان يتخذ مطعمه من الشعر وغيره مادة لتعليم الكتابة وتجويد الخط .

وكان من الطبيعي - في بعض الأحيان - أن ينتاب مجالس تعليم هؤلاء الصبيان شيء من الشغب والاضطراب مما يترك صفو السكينة وجو الاحترام والقدسية التي يجب توافرها للدارسين عامة ، وفي المساجد على وجه الخصوص ، فإذا علمنا أن مجالس القضاة كانت هي الأخرى تأخذ مكانها في المساجد بدا لتدابير ضرورة وأهمية الانزواء بالهدوء والوقار في مجالس العلم والقضاء بالإضافة إلى مراعاة حرمة المكان لكي يباشر كل من المعلم والتلاميذ مهمته ويؤديها على خير وجه وأكله ، إلا أن حدوث الشغب من الصبيان وخروجهم عن القواعد والأصول - أحيانا - لم يمنع تعليمهم في المساجد ، فذكر صاحب كتاب « فضاء قرطبة » أنه بينما كان قاضي الجماعة عمرو بن عبد الله بن ليث يعقد مجلسه مع أهل الحواري والخصومات في جانب بأحد مساجد حاضرة الأمويين في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (٢٢٨ - ٢٧٢ هـ) تعلق في ركن آخر بجانب بعض الصبيان حول معلمهم مؤمنين سعيد ، وما لبث أن دب النزاع بين الاثنين منهم فرفع أحدهما يده يخف وضرب صاحبه

(١٢٠) رحلة ابن جبير - ص ٦٠ .

(١٣١) رحلة ابن بطوطة ج ١ ص ٥٦ .

فأصابه ، ثم سقط الخف بعد الضربة في مجلس قاضى الجماعة ، فظن من حفر أنه سيكون منه صولة وشدة مع الصبيان ومعلمهم ، لكن على العكس ، استمر القاضى في مجلسه هادئاً وقوراً وما زال إلا أن قال : « لقد أذاكنا هؤلاء الأحداث » ثم أخذ جميع الصبيان يتسللون لوإذا خوفاً من القاضى وحشمه بعد أن رأوا لقطة زميليهما . (١٣٣)

لعل ما رواه العالم الفقيه والمحدث أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشنى (ت : ٣٦١ هـ) في هذه القصة المثيرة التى وقعت أحداثها بين الصبيان وفي مجلس لتعليمهم بأحد مساجد قرطبة ، والتى امتلأت أكلها إلى مجلس القاضى بالقرب منهم ، لعل فى تلك العادة التى لا تستبعد وقوعها من فلان صغارا يستطيعون السيطرة على مشاعرهم أو التحكم فى تصرفاتهم وتقدير نتائجها ما يؤيل كل شك من نفوس بعض الباحثين الذين استبعدوا تعليم الصبيان فى المساجد لسبب أو لآخر ، بل ويؤيدنا نريد أن نقرر من أن المساجد ، والجامعة منها أيضاً استمرت تلعب الدور الكبير فى حركة التطعيم للكبار والصغار على حد سواء ، وأنها لم تتوقف عن أداء هذه الرسالة الجليلة حتى بعد ظهور الكتابات وانتشارها على نطاق واسع فى عالم الإسلام كله .

ولتفادى حدوث مثل تلك المشاكل والمتاعب التى كان الصبيان يشيرونها مع معلمهم شرع لتربيتهم ولأديبهم عقوبة الضرب : فذكر أبو الحسن على بن محمد القابسى الفقيه القيروانى فى رسالته المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والتعلمين ، أنه يتوجب على معلم الصبيان أن يأخذ طيعهم ألا يؤذى بعضهم بعضاً ، فإن شكا بعضهم أذى بعض فعليه أن يؤدبهم بالضرب من واحدة إلى ثلاث ضربات ، فإن كان جرمهم كبيراً زاد حتى عشرة ، بما يتناسب مع قدر الجرم ، كما حدد أدوات الضرب المتعارف عليها حينذاك وهى « الفلقة والدرّة » على أن تكون هذه الأخيرة « وطبة مأمونة » حتى لا تترك أثراً فى الجسم ، وشرط على المعلم أن يتجنب ضرب الرأس والوجه ، لذلك حرم استعمال العصا واللوح وغيرها مما يؤذى الصبى ، ويروى فى هذا الشأن أن الإمام مالك مثل من معلم ضرب صبياً ففقد عينه أو كسر يده فقال ، أن ضرب بالدرّة على الأدب وأصابه بعودها فكسر يده ، أو فقأ عينه ، فالدية على العاقلة إذا عمل ما يجوز له فإن مات الصبى فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة وإن ضرب باللوح أو بعصا فقتله فعليه القصاص لأنه لم يؤثّر له أن يضربه بعصا ولا بلوح (١٣٣)

نستخلص من كل ما سبق أن حلقات الدرس فى المساجد ، والجامعة منها كذلك لم تكن قاصرة على الكبار فقط أو أصحاب الدراسات العليا كما تقول بلفة العصر ، ولكن وجدت بها كذلك حلقات أخرى لتعليم الصبيان وصغار السن حفظ القرآن والخط واللغة

(١٣٣) الفهشي - قصة قرطبة ص ٦٩ - ٧٩ ، ، أنظر كذلك : أخبار العملى والمطبخ لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ص ١٤٠ - ١٤١ .

(١٣٣) أنظر : د. محمد ناصر الفكر التربوي العربي الإسلامي - ج ٢ من القراءات - ص ٢٢ ، ٩٨ ، ١١٥ .

والشعر والنحو والحساب ، وتشير النصوص إلى أنه كلما تنوعت العلوم وتعمدت التي يدورسها لهم معلم واحد ارتفع أجره وقد أوضح ذلك الإمام القابسي في رسالته السابق الإشارة إليها إلى أنه إذا كان أحد المعلمين يقوم بالشكل والهجاء وعلم العربية والشعر والنحو والحساب والأشياء التي لو انفرد معلم القرآن بجمع علومها لجاز أن يشترط عليه تعليمها مع تعليم القرآن من قبل أنها مما يعين على ضبطه . وحسن المعرفة ، فهذا أن شارك من لا يحسن إلا قراءة القرآن والكتابة فهو الذي تكون الإجارة بينهما متفاعلة على هذه الرواية وعلى قدر علم كل المعلمين ، وما يتطلبه من الأعراب والشكل والهجاء والخط والقراءة الحسنة والتوقيف والترتيل ، من أول وأوجب مهمات معلمي الصبيان والتزامهم نحو تلاميذهم الصغار ، تمثيا مع الحديث النبوي الشريف : من تعلم القرآن في شببته اختلط القرآن بلحمه ودمه ، ومن تعلمه في كبره وهو يخلط منه ولا يتركه لله أجره مرتين . (١٣٥)

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن تعليم الصغار لم يقتصر على الذكور فقط - كما قد يتبادر إلى الذهن - ولكنه شمل الإناث كذلك ، فيحدثنا صاحب الرسالة المفصلة ، من العلوم التي يمكن أن تفيد المرأة ، والتي يتوجب على والدها أو ولي أمرها أن يبدأ تعليمها بها ، لخيرها وصلاحتها ، فذكر أن القرآن الكريم وبعض المعارف الأخرى كالخط والكتابة من أهم أفيد العلوم للأنثى لأنها تنجي لها ، وتؤمن عليها من الفتن ، بعكس الترتيل والشعر وما شابهها مما هو مخوف عليها ، وقال أن الله عز وجل أمر أزواج نبيه - صلى الله عليه وسلم - أن يذكرن ما سمعن منه ، فقال جيل ثباته : « وإذ كن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة أن الله كان لطيفا خبيرا » . ثم تسائل : كيف لا تعلم الفتاة الخير وما يعين عليه ؟ ، ثم انتهى القابسي الفقيه القيرواني المشهور نصيحته قائلا : وعلى القائم عليهن أن يصرف عنهن ما يحذر ويفشى عليهن منه إذ هو الرأى فيهن والمسئول عنهن . (١٣٦) .

لذلك كله استندت بعض الدول الإسلامية مهمة الإشراف على تعليم الصغار ، ولا سيما الصبيان منهم الذين ارتبط تعليمهم بالمساجد كما رأينا - إلى « العتسب » لكيلا يشتط معلومهم في العقاب ويشتدوا عليهم بالضرب والإبداء باستعمال الأدوات والوسائل غير المشروعة في هذه العقوبة .

والأهمية الخاصة بين العتسب والمسجد عامة ، والجامعة فيها خاصة يتوجب علينا أن نلف هنا وقلة أخرى تلقى من خلالها الضوء لاستجلاء هذه الصلة باعتبارها تدخل في نطاق بحثنا الذي نريد به إبراز دور المسجد والتعرف على كل جوانبه .

(١٣٤) المرجع السابق - ص ١٠٦ .

(١٣٥) نفس المرجع - ص ٢٠ ، ٢٥ .

(١٣٦) نفس المرجع ص ٨٦ - ٨٧ ، انظر كذلك ما ذكره محمد بن أحمد بن يسام العتسب في كتابه : نهاية الرتبة في طلب العتسب ، من علمي الصبيان والبنات ، وقد أورد د. نقولا زينة في كتابه عن العتسب والعتسب في الإسلام - ص ١٢٠ .

والواقع أن هذه العلاقة التى بدأت فى عصور متأخرة فى عالم الاسلام بعد أن اتسعت اختصاصات « متولى الحسبة » وتشعبت لتصبح ، كما عرفها الفقهاء والعلماء « أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر قمله » تمشياً مع قول الله تعالى : (ولكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، وقد أوضح ابن تيمية المسؤولية المشتركة بين القائمى على الولاية والحكم فى الدولة الاسلامية لتطبيق مضمون هذه العبارة بين الرعية ، فذكر أن جميع الولايات الاسلامية انما مقصودها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر سواء فى ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة ، والصغرى مثل ولاية الشرطة ، وولاية الحكم ، او ولاية المال وهى ولاية الدواوين المالية ، وولاية الحسبة . ثم حدد مهمة المحتسب وقال ، أن له الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مما ليس من خصائص الولاية والقضاة وأهمل الديوان ونحوهم ، وأوضح بعد ذلك اختصاصاته المتعلقة بحقوق الله تعالى وقال : على المحتسب أن يأمر العامة بالصلوات الخمس ومواقبتها ، ويماقب من لم يصل بالحرب والحبس ، وأما القتل فالى غيره ، ويتعاهد الامنة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الامامة أخرجه عن الأذان المشروع الزمه ذلك واستعان فيما يعجز عنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك ، وعلى المحتسب أن يأمر بالجمعة والجماعات وصلح الحديث وأدام الامانات ، ونهى عن المنكرات من الكلب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطييف الكيال والميزان والقشقى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك (١٣٧) .

أما ابن خلدون فقد بين لنا وفسر الجانب الآخر من مهمة المحتسب المتعلقة بحقوق الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، والتى تدخل فى نطاقها مسؤوليته نحو الصبيان ومعلمهم فقال : « أما الحسبة فهى وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائل بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع العمالين وأهل السفن من الاكثار فى العمل ، والحكم على أهل المباني المتداخلة للسقوط بهدما وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة ، والغرب على أيدي الملمهين فى الكتاب وغيرها فى الإبلان فى ضريحهم للصبيان المتعلمين ، ولا يتوقف حكمه على تنازع واستعداد بل له النظر والحكم فيما يصلح إلى علمه من ذلك ويرفع اليه ، وليس له امضاء الحكم فى الدعاوى مطلقاً بل فيما يتعلق بالفش والتدليس فى المعاش وغيرها ، وفى المكاييل والموازين ، وله أيضاً حمل الماطلين على الانصاف وأمثال ذلك » (١٣٨) ولكن لا يختلط الامر بين عمل المحتسب والقاضى ، أشار ابن خلدون الى أن الأعمال التى يقوم بها الاول لا تحتاج الى سماع بيعة ولا انفاذ حكم ، ونتمها

(١٣٧) انظر : ده نقولا زيادة - الحسبة والمحتسب فى الاسلام - ص ٨٥ - ٨٦ .

(١٣٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٣ - ١٣٤ .

بأنها احكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة انقضائها ، لذلك اعتبر الحسبة خادمة لمنصب القضاة . وقد أكد العالم والفقيه المروني هذا الفهم وأوضحه عندما ذكر أن مهمة المحتسب تقتصر على استخلاص الحقوق المعترف بها ، وأن النظر في الحسبة موضوع لما رفعه عنه القضاة . (١٣٩)

أما ابن الفرات - « ت : ٨٠٧ هـ » المؤرخ المصري الذي عاش في زمن دولة المماليك الثانية - الشراكسة - فقد أوضح لنا في تاريخه الكبير العلاقة بين وإلى الحسبة ، سواء عند اختياره أو من خلال عمله ، وبين المسجد الجامع ، فقال : « وأما الحسبة فإن من تسند إليه لا يكون إلا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لأنها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة والمصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعي القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويظوف نوابه على أبواب الحرف والمعيش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمهم ومعرفة من جزأه ، وكذلك الطباخين ، ويتبعون الطرافات ويمنمون من المشايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهائم ، وباخذون السقاين بتفطية الروابا بالاكسية ، ولهم حيار وهو أربعة وعشرون دلو كل دلو أن يكون رطلا ، وأن يلبسوا السراويل القصيرة الضابطة لمرتبهم وهي ذرق ، ويندرون معلمى المكاتب بأن لا يغربوا الصبيان ضربا مبرحا في مقتل ، وكذلك معلمى القوم بتحذيرهم من التمزير بأولاد الناس ونصوص (كذا) على من يكون سره العاملة وينهون بالردع والادب ، وينظرون في الكاييل والموازين ، وله نظر في دار العمار ، ويطلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة إذا رآها ، والولة تشد منه إذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا . (١٤٠)

وقد أورد هذا النص نفسه الدكتور حسن الشماخ الذي حقق جزءا من المجلد الرابع لتاريخ ابن الفرات ، وأمدني بالنص - مشكورا الزميل الدكتور شاكرو مصطفى - ونظرا لأهمية النص الجديد الذي أبان وأوضح من تلك الكلمة غير المقررة - تحتها خط - في النص السابق - ولاختلاف بعض كلماته رأيت من المفيد أن أذكر النص الجديد ، (وسأضع خطأ تحت الكلمات المختلفة عن مثيلاتها في النسخ الأولى لتسهيل مهمة القاري) .

« وأما الحسبة فإن من تسند إليه لا يكون إلا من وجوه المسلمين وأعيان المعدلين لأنها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله جلوس بجامعي القاهرة ومصر يوما بعد يوم ، ويظوف نوابه على أبواب الحرف والمعيش وغيرها ، ويأمر نوابه بالختم على قدور الهراسين ، والنظر إلى اللحم ، ومعرفة من جزأه ، وكذلك الطباخين ، ويتبعون

(١٣٩) الاحكام السلطانية للمروني ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، انظر كذلك - د. سعد زلوف عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ .

(١٤٠) د. نقولا زيادة - الحسبة والمحتسب في الاسلام - ص ٤٩ ، نقلا عن :

Journal Asiatique, Vol xvi, 1868, p. 138

الطرقات ويعنمون من المضايقه فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب أن لا يحملوا أكثر من حد السلامة ، وكذلك الحمالين على البهايم ، وبأخذون السقاين بتغطية الروايا بالأكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلوا ، كل دلو أربعون رجلا ، وأن يلبسوا الراويلات القصيرة الضابطة لعموراتهم وهي زرق ، ويتنذرون معلمى المكاتب بأن لا يضربوا الصبيان ضربا مبرحا ، ولا فى مقتل ، وكذلك معلمى العم يتحذيرهم من التفرير بأولاد الناس ، ويثقبون على من يكون سيء المعاملة ، وينهون بالهبة والأدب ، وينظرون المكاييل والأوزان ، وله نظر فى دار العيار ، وتطلع على المحتسب ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ، ولا يحال بينه وبين مصلحة إذا رآها ، والولاية تشد فيه إذا احتاج الى ذلك ، وجاريه لافلون دينارا « (١٤١)

ونظرا لأهمية ما كتبه ابن الفرات وفالده فى موضوع بحثنا عن المسجد بعد أن أشار فى أكثر من موضع الى العلاقة الوثيقة بين نظام الحسبة وعمل المحتسب ، وبين اثنين من أقدم وأشهر مساجد مصر الجامعة ، فقد رأيت من المفيد قبل التعليق على نص ابن الفرات أن أشير فى سطور قليلة الى بداية ظهور كلمة « الحسبة » وعمل المحتسب فى عالم الإسلام ، فقد ذكر صاحب انساب الأشراف أن مهدي بن حيد الرحمن ، ومن بعده إياس بن معاوية كانا محتسبين فى واسط أيام ابن هبيرة والى العراق من قبل يزيد الثانى بن عبد الملك (١٤٢) كما ذكر صاحب الطبقات الكبرى أن إبا عبد الرحمن حاصم بن سليمان الأحول (ت حوالى ١٤٢ هـ) « كان قائما بالمداين فى خلافة إيسى جعفر وكان على الكوفة على الحسبة فى المكاييل والأوزان » (١٤٣) وعلى ذلك يمكننا أن نستنتج أن بداية ظهور والى الحسبة فى عالم الإسلام كعامل على السوق قد ظهر فى مطلع القرن الثانى للهجرة تقريبا وفى زمن الأمويين ، لم استمر كذلك فى العصر العباسى الأول ، وبعد ذلك أخذ نظام الحسبة يتطور ويرتقى وتزداد معه اختصاصات المحتسب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون ذلك التطور قد ظهر بجلاء فى حواضر الإسلام الكبرى خاصة مراكز الخلافة ، فى بغداد العباسية ، وقرطبة الاموية ، والقاهرة الفاطمية ، لذلك فمن المرجح أن يكون ابن الفرات ، المؤرخ المصرى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٧ هـ) قد أخذ ما كتبه فى تاريخه عن الحسبة والمحتسب من مؤلفات من سبقه من الكتاب والمؤرخين التى ضاعت ولم تصل الينا . وقد صدق ما ذهبنا اليه حيث ظهر نص ابن الفرات كاملا عند تقي الدين المقرئى (ت ٨٤٥ هـ) الذى يعتبر أشهر وأعظم من كتب فى تاريخ مصر وخطها من

(١٤١) تاريخ ابن الفرات - المجلد الرابع - القسم الأول ص ١٢٦ - ١٢٧ ، تحقيق دكتور حسن الشماخ - البصرة ١٩٦٧ .

(١٤٢) انظر دكتور صالح أحمد العلي - التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى - ص ٢٦٨ .

(١٤٣) طبقات ابن سعد ، ج ٢ ص ٢٥٦ ، انظر كذلك : تاريخ الدولة الفاطمية للدكتور حسن إبراهيم حسن الذى ذكر فى ص ٢٢٢ أن لفظ المحتسب لم يستعمل الا فى عهد الفاطمية المهدي العباسي (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ، بينما ذكر الدكتور سعد زاقول عبد الحميد ، فى كتابه : تاريخ القربى العربى ، ج ٢ ص ٩٢ ، أن فاضى القيروان سحنون بن سعيد التتويحي (ت ٢٤٠ هـ) كان أول من امر بتشكيل لفظ الاسواق من القضاة ، وأول من ناز مناهم فى الحسبة .

الفاطميين ، ومن حسن الحظ انه نسب لهذا النص الذي بين أيدينا الى صاحبة الاصل ابي الطوير (ت ٦١٧ هـ) وهو القاضي المرتضى أبو محمد عبد السلام بن الحسن القيسرائي ، الذي خدم الدولتين الفاطمية والايوبية ، كما يظهر في مؤلفه « نزهة المقلتين في اخبار الدولتين الفاطمية والصلاحية » وهو الكتاب الذي نقل عنه كل من ابن الفرات وتاريخه والقريري في خطه ، (١٤٤)

والاهمية وفائدة التعرف على نص ابن الطوير ولا يزال وبيان علاقة المسجد بنظام الحسبة من جهة ، والوصول - من جهة أخرى - الى حقيقة عمل المحتسب في العصر الفاطمي - على وجه التحديد - باعتباره من العصر التي ارتقت فيها نظام الحسبة - كما ذكرنا - واتسعت فيه دائرة اختصاصات واليها ، وازداد نفوذه وعظمت مكانته بالإضافة الى بيان الاختلاف بين بعض كلماته وعباراته ، وبين نصي ابن الزيات - (منجدها بخط من اسفل) - ثم التعليق على كلمة « ويعنون » التي لم يستطع الناشر قراءتها من النص الذي أورده الدكتور حسن الشماخ في الجزء الذي من مجلة - (Journal Asiatique) التي قرأها الدكتور حسن الشماخ في الجزء الذي حققه على أنها (وينقبون) على من يكون سيء المعاملة وينهون بالدمة والادب) ، والتي ذكرها القريري واستبدلها بكلمة أخرى كما نقلها من نص ابن الطوير الاصل .

لذلك كله رأيت ان اصح بين جدى القارىء - وللمرة الثالثة - النص ولكن في صورته الاصلية والاقرب الى الحقيقة - كما نعتقد - بقول القريري : « قال ابن الطوير ، واما الحسبة فان من تسند اليه لا يكون الا من وجوه المسلمين واميان المعدلين لانها خدمة دينية ، وله استخدام النواب عنه بالقاهرة ومصر وجميع أعمال الدولة كنواب الحكم ، وله الجلوس بجامى القاهرة يوما بعد يوم ، ويطوف نوابه على ارباب الحرف والمعيشة ويامر نوابه بالختم على قدور الهراسين ونظر لحمم ، ومعرفة من جزاره وكذلك الطباخون ، ويتتبعون الطرقات ويمنعون من المضايقة فيها ، ويلزمون رؤساء المراكب ان لا يعملوا اكثر من وسقى السلامة ، وكذلك مع الحماليين على البهائم ويأمرون السقائين بتفطية الروايا بالاكسية ، ولهم عيار وهو أربعة وعشرون دلو ، كل دلو أربعون رحلا ، وان لبسوا السراويلات القصيرة الضابطة لممراتهم وهى زينة ، وينزلون معلمى المكاتب بان لا يفرقوا الصبيان غربا مبرحا ، ولا في مقتل ، وكذلك معلم المزم بتحذيرهم من التفريغ والادب ، وينظرون على من يكون سيء المعاملة فيمنهونه بالردع والادب ، وينظرون المكاييل والقوازين ، وللمحتسب النظر في دار العيار ، ويخلع عليه ويقرأ سجله بمصر والقاهرة على المنبر ولا يحال بينه وبين مصلحة اذا رآها ، والولاة تشدهم اذا احتاج الى ذلك ، وجارية ثلاثون دينارا في كل شهر ، انتهى » (١٤٥)

(١٤٤) انظر - من ابن الطوير - د. شاذي مصطفى ، مقال بعنوان : « التاريخ والمؤرخون في مصر الإسلامية حتى القرن السابع الهجري » - نشر في مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت - العدد الثاني عشر ديسمبر ١٩٧٧ - ص ٨٦ - ٨٧ .

(١٤٥) انظر حطף القلالي - ج ١ ص ٤٦٢ - ٤٦٤ ، د. حسن إبراهيم حسن - تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

هكذا جمع لنا القاضي وألورخ ابن الطويري هذا النص الأخير كل ما نريد أن نعرفه عن دور المسجد الجامع في نظام الحسبة والقائم عليها في العصر الفاطمي ، وهو ما يمكن أن ينسحب على الحسبة في مالم الإسلام كله في تلك الفترة ، فقد أصبح عمله يمس طبقات عدة وفئات كثيرة في المجتمع كأصحاب الحرف والصناعات والمهن المختلفة والتجارة والمعلمين وأصحاب المقارن والسفن وغيرهم بحيث يمكن القول أنه لم يعد هناك صاحب حق أو ملتزم بواجب إلا وكان له علاقة أو صلة بطريقة أو بأخرى بالحسب ، مما أوجب على الخليفة أو من ينوب عنه بإعلان نص كتاب ولايته الحسبة ، - أو مرسوم يمينه كما نقول في عصرنا الحالي - على الناس بطريقة عملية تمكنهم من التعرف على شخصه اللجوء إليه عند الحاجة ، ولم يجد ولي الأمر لتحقيق هذه الناية غير المساجد الجامعة التي من أبرز خصائصها استقطاب المسلمين من كل حذب وصوب لإداء الصلاة الجامعة في رحابها ، وكانت منابرها - دون المساجد المادية - أفضل مكان لمخاطبة الرعية وتوعيفها بكل ما يمين للدولة من أمور الدين والدنيا أن تعلمه من فوقها ، لذلك شاع استعمال كلمة « منبر » وانتشر بين المسلمين وغيرهم ، وفقد يطلق على كل مكان يتخذ منه وسيلة من وسائل الإعلام القوية والفعالة والمؤثرة كما هو ملاحظ في أيامنا هذه .

ويستوقف نظرا في هذا النص كذلك ، أن المحتسب كان عليه أن يعقد في كل من جامعي القاهرة ومصر مجلسا يوم الأربعاء والاراد هنا من تعديد جامعي القاهرة ومصر الجامع الأزهر ، وجامع عمرو بالنسط ، وقد اختص النص هذين الجامعين باعتبارهما أهم المساجد الجامعة في الديار المصرية ، فلاول يمثل المظهر الرسمي للدولة داخل أسوار القاهرة العزية ، التي قال عنها القريزي « أنها وضعت منزل سكني للخليفة وحرمه وجنده وخواصه ليكون المحتسب بجوامعها » الأزهر « للطبقة الخاصة من الأمراء وحاشية الخليفة وحرمه ورجال دولته المقيمين جميعا بهذه « المدينة الملكية » التي بقيت على هذه الصورة لأكثر من قرنين من الزمان منذ انشائها سنة ٣٥٩ هـ حتى وفاة أبي محمد عبد الله المعاضد آخر الخلفاء الفاطميين في الحرم سنة ٥٦٧ هـ فلما تم لصالح الدين الأيوبي الاستيلاء على السلطة فتح أبوابها أمام عامة الناس وأباح سكانها للخاص والعام دون تعيير أو تفرقة (١٤٦)

أما - جامع عمرو - الذي نمته ابن دقماق بالمسجد الجامع العتيق ، أمام المساجد وساج الجوامع (١٤٧) فكان مركز التقاء جميع المصلين من مختلف الطبقات والفئات في أولى عواصم مصر الإسلامية ، فهو بجانب أوليته وقدمه ومكانته الخاصة ، يعتبر دون منازع مظهر سلطة الدولة كما يعد منبره المتيد صوتها المدوي خارج أسوار العاصمة الملكية ، للجامعين من أصحاب المصالح والاتجاهات المتعددة ، والعلامات المتباينة فكان على والي الحسبة أن يتخذ من كل منهما ، كل يوم ، بالتناوب مجلسا للنظر في شكايات الناس والعمل على إرجاع الحق إلى صاحبه على وجه

(١٤٦) خط القريزي ج ١ ص ٣٦٤ ، انظر كذلك : المخطوط التوفيقيه ج ١ ص ٢٢ .

(١٤٧) ابن دقماق - كتاب الانتصار لواسطة هذه النص ص ٥٩ .

السرعة دون إبطاء أو تأخير ، لأن الحسبة ، كما يقول الموردي في التمييز بينها وبين القضاء ، مقصورة على الحقوق المعترف بها فاما ما يتدخله التجاهد والتناكر فلا يجوز له النظر فيه ، لأن الحكم يقف فيها على سماع بينة واحلاف يمين ، ولا يجوز للمحتسب ان يسمع بينة على اليات الحق ، ولا ان يظف يميناً على نفي الحق ، فالتقضاء والحكام بسماع البينة واحلاف الخصوم احق ، لهذا وضعت الحسبة للرهبه بينما القضاء موضوع للمناصفة فهو بالانابة والوقار احق ، وغروجه منهما الى سلاطة الحسبة تجوز وخرق (١٤٨) .

ويجربنا الحديث هنا الى الكلمة غير المقرودة (ويصنون) التي أوردها الدكتور نقولا زيادة في كتابه ، والتي قراها الدكتور حسن الشماع (وينقبون) في حين ذكرها المقرري من ابن الطوير (وينقبون) كما جاءت في عبارته : « وينقبون على من يكون سيء المعاملة .. » .

ونلاحظ ان هذه الاخيرة تتوافق اكثر مع عمل المحتسب ودوره الذي ينصب على المراقبة والاشراف وملاحظة المخالفات الظاهرة لاستخلاص الحقوق المعترف بها بينما كلمة (ينقبون) التي جاءت في نص ابن الفرات الذي نشره الدكتور الشماع قد يفهم منها التفتيش وراه الناس بالبحث والتقصي من مخالفاتهم بأي شكل من الاشكال مما يحتاج من المخالف لاثبات برأيه احصاء البينة والدليل أو حلف اليمين وكلها من الامور المتعلقة بعمل القاضي كما بينا في السطور السابقة .

كذلك اوضح نص ابن الفرات الذي حققه الدكتور الشماع ونص المقرري ان اهتمامات المحتسب بالصبيان وتربيتهم لم تقتصر على الاشراف على تعليمهم لقراءة القرآن والكتابة وما اليها ، ولكن امتدت الى معلمى العوم وفرن السباحة ايضا باعتبارها من افضل انواع الرياضة التي اهتم بها العرب منذ الجاهلية كالرماية والفروسية حتى روى انهم نمتوا من كان يعرف الكتابة والرماية والعوم بالكمال ، كما ذكرنا من قبل . بينما تميز نص المقرري عندما تحدث عن رزق المحتسب الذي بلغ ثلاثين دينارا ، بالنص على تحديد المدة عندما قال : « في كل شهر » ، وهو كما نرى - من المرتبات المجزية التي كانت تكفل لصاحبها مستوى كريما من الحياة في تلك الفترة مما يضمن له البعد من مزالق الرشوة وشبهاتها ، لذلك كان من اخص صفات المحتسب : الحرية والعدالة والخشونة والصرامة في الدين - والعلم بالمتكررات الظاهرة .

وتجدر الاشارة الى ان والى الحسبة ظل يمارس عمله في مصر حتى أيام محمد علي باشا الكبير ، في القرن الثالث عشر للهجرة ، كما استمر يبقى الى يومنا هذا في المغرب ، كذلك أخذه ملوك اسبانيا المسيحية من مملعى الاندلس وما زال يمارس نشاطه في أسواق المدن الاسبانية الى الآن

(١٤٨) الاحكام السلطانية للموردي ص ٢٤٢ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للقاضي ابي علي الحنبلي ص ٢٧٠ ، د. صبيح الصالح - التلهم الإسلامية - نشاتها وتطورها - ص ٣٢٩ ، د. سعد زغلول عبد الحميد - تاريخ المغرب العربي ج ٢ ص ٩١ .

ويعرف باسم Almotaçen المولائي) وهي كلمة لا يحتاج التعرف على أصلها العربي إلى كبير جهد ، كثيرها من الكلمات والأسماء التي تزخر بها اللغة الأسبانية (١٤٩) كما تعرف الصليبيين عليها خلال تواجدهم على سواحل بلاد الشام من مسلميها ، فذكرها صاحب كتاب النظم القضائية لبيت المقدس Assises de Jerusalem ووصفها بأنها عمل « رئيس الشرطة » (١٥٠) وما يثبت ويؤكد أهمية المسجد ومكانته في المدن والحوضر الإسلامية ودوره في تعليم الصغار حتى بعد ظهور الكتابات ، أن هذه الأخيرة كانت في كثير من الأحيان تبني بجوار المساجد الجامعة ، ومما يروى في هذا الشأن أن الخليفة عمر بن الخطاب أمر ببناء رجة بجوار المسجد النبوي بالمدينة المنورة مرتت باسم « البطيحا » خصصها أن يریدان يلفظ أو ينشد الشعر أو يرفع صوته ، كما أمر ولاته في البلاد المفتوحة ببناء الكاتب لتعليم الصبيان وتاديبهم على أيدي مجموعة من العلماء والفقهاء الذين يتفرون لهذه المهمة .

كذلك حدثنا صاحب البيان أنه كان من مستحسنات أفعال الخليفة الحكم المستنصر بالله (٢٥٠ - ٣٦٦ هـ) وطيبات أفعاله « اتخاذ المأذنين يملكون أولاد الضمفان والمساكين القرآن حوالي المسجد الجامع وبكل ريف من أرباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد اليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم » (١٥٢)

ومن المفيد أن أذكر هنا أن الزميل الدكتور أحمد مفتاح القصادي قد لفت انتباهي إلى أن أهل المغرب يطلقون على « الكتاب » اسم « السيد » والحق أنني لم أجد في المهاجم العربية مصدرا اشتقاق هذه الكلمة ، لذلك لم نستبعد أن يكون أصلها كلمة « المسجد » ثم استبدلت الجيم بياء ، كما هو معروف وشائع في بعض اللهجات العربية سكان شبه الجزيرة ، وكما هو حادث بين أهل الكويت مثلا ، فيقولون « ريال » بدلا من « رجال » أي رجل و « دبابه ، دباي » بدلا من « دجاجة » ، دجاج ، « مسيد » بدلا من « مسجد » .

ويفسر علماء اللغة والباحثون المتخصصون هذه الظاهرة من ناحيتين :

١ - الناحية الصوتية ، بأن مخرج الجيم والياء واحد ، وهو وسط اللسان فهما قريبان من بعضهما ، ولا فارق بينهما إلا في النطق فقط .

(١٤٩) انظر : Pedro Chalmeta Gendron, EL Señor del Zoco en España PP. 497 & 516-517.

وانظر كذلك د. حسن إبراهيم حسن ، د. علي إبراهيم حسن - التلمذ الاسلامي ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(١٥٠) انظر : د. نقولا زيادة - العسبة والتعصب في الاسلام - ص ٣٩ .

(١٥١) د. محمد كرد علي - الاسلام والعصاة المريجة ٢ ص ١٢٩ .

(١٥٢) البيان الغرب لابن خلدون - ج ٢ ص ٢٤٠ .

ب - الناحية التاريخية - والعرقية - ويقولون انها لغة تميم التي تنتمي اليها قبائل كثيرة من سكان الكويت (١٥٣) . وقد اشار الى ذلك النحوى اللغوى الاندلسي ، أبو الحسن على ابن اسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٥٨٨ هـ) منقما تحدث عن حرف الجيم الذي يقلب الى ياء في بعض الكلمات عند التميميين فقال : « ويمكن أن يكون ياء لغة جبار كما قالوا الصهاريج والصحاري وصهرج وصهرى ، لغة تميم ، وكما قالوا شيرة لشجرة ، وحقروة فقالوا شيرة » ، ثم أوضح ان استبدال الجيم بالياء لم يكن الاستبدال الوحيد في لهجات العرب ، ولكن هنالك حالات اخرى مشابهة اشار ابن سيدة الى أمثلة منها فقال : « ويمكن أن يكون ابدلوا من الهاء هاء كما قالوا مدحته ومدته ، والمده والمدح ، ثم ابدلوا من الهاء ياء ، كما ابدلوا في هذه وهذي » (١٥٤) ونلاحظ ان هذا المثال الاخير مازال هو الآخر - الى الان - شائعا بين اهل الكويت وغيرهم من عرب الجزيرة .

وتحدثنا النصوص التاريخية ان بطون تميم دخل من أهلها أعداد كبيرة الى المغرب ضمن جيوش الفتح ، وبعد ذلك ، كما ان ابراهيم بن الاطرب مؤسس دولة الاغالبة سنة ١٨٤ هـ في افريقية ، الذي توارث سلطته حكم هذه الولاية حتى قضى عليهم المبيديون سنة ٢٩٦ هـ ، ينسب من تميم ، وقد امتد نفوذ هذه الدولة التيممية من المغرب الأدنى شرقا الى المغرب الأوسط غربا مما كان له اثر ملحوظ في زيادة غريب هذه القبيلة وبطونها الوافدين الى دولتهم للتمكين لامرأها وشدة ازدهر ضد خصومهم والخارجين عليهم . (١٥٥)

من ناحية اخرى ، فانه يرجع الى أمراء هذه الأسرة العربية التيممية الفضل في فتح جزيرة صقلية واستقرار المسلمين فيها لمدة تزيد عن القرنين ونصف القرن ، (٢١٢ - ٤٨٤ هـ) بمساعدة نجاح حملة أسد بن الفرات سنة ٢١٢ هـ في الاستيلاء على مرقا « مازر » في الركن الجنوبي من الجزيرة واتخذها قاعدة للانطلاق منها لاستكمال الفتح . ومما تجدر ملاحظته أن جيوش هذه الحملة التي كانت تتكون من سبع مائة فارس وعشرة آلاف راجل كانت تضم الى جانب الصقالبة والسودان والبربر والاندلسيين ، مجموعات من العرب القرشيين والقبائل الاخرى التي دخلت افريقية مع جيوش الفتح الاولى الذين هروا بالبلدين ، بالإضافة الى التميميين من عشيرة البيت الاغلبى الحاكم (١٥٦) ، ولاشك أن سيطرة الاغالبة على هذه الجزيرة لمدة تزيد على النمائين

(١٥٢) انظر بحث الدكتور عبد العزيز مغر عن « خصائص اللهجة الكويتية - دراسة لغوية ميدانية » . منشور ضمن محاضرات الموسم الثقافي لجامعة الكويت في فبراير ١٩٩٩ ص ١٨ ، ٢٠ .

(١٥٤) المختص لابن سيدة - طبعة بيروت - ج ١٥ ص ٢٤٠ .

(١٥٥) عن دولة الاغالبة انظر : مكتون سعد لقاوول عبد الحميد - تاريخ العرب العربي ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها .

(١٥٦) مكتون سعد لقاوول عبد الحميد - تاريخ العرب العربي ج ٢ ص ٢١٧ .

عاماً - منذ دخلتها جيوشهم حتى انتفاء حكمهم في افريقية وانتصر المبيدون عليهم في سنة ٢٩٦ هـ - كان له ، دون جدال ، اثر على ذبوع اللهجة التميمية في الجزيرة ، فيروى لنا عمر بن خلف بن مكي اللقوي الصقلي (ت ٥٠١ هـ) الذي تعلم على شيخ المدرسة اللقوية في الجزيرة ، محمد بن علي بن الحسين بن البر التميمي ، يروى ابن مكي في كتابه « تثقيف اللسان » ان صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة خاصة ميزتها عن المشرق والاندلس (١٥٧) . كما اشار في باب « ما تركه الخاصة على العامة وليس بمنكر » من كتابه المذكور ، ان كلمة « المسجد » كانوا يستبدلون فيها حرف الجيم بالياء : « ومن ذلك قولهم للمسجد : مسيد ، حكاه غير واحد ، الا ان العامة يكرهون اليم والصواب فتحها (١٥٨) . والذي لا خلاف عليه هو ان صقلية ظلت طيلة خضوعها للسيادة الاسلامية على صلة وليقة بالشرق الاسلامي وكذلك بالمغرب والاندلس سواء في ميدان العلم او التجارة او الحرب والجهاد الى غير ذلك من الروابط ، وحتى بعد خضوعها للنورمان ، لم تنقطع هذه العلاقات مرة واحدة ، لذلك كان دخول العرب والبربر اليها وخروجهم منها الى عالم الاسلام خاصة تلك المناطق القريبة منها من المظاهر والاحداث الطبيعية مما يجعلنا لا نستبعد انتقال لهجة أهلها الى بلاد المغرب او على الاقل بعض الكلمات الشائعة مثل « المسيد » ، « المسجد » (١٥٩) .

من جانب آخر ، نلاحظ ان بناء مدينة فاس بعد توليها : الاندلسية والقرويين ، على يد ادريس الثاني بين سنتي ١٩١ ، ١٩٢ هـ ، قد صاحبه عملية من اهم عمليات تهريب الغرب بعد ان وصل اليها « جماعات الوافدين على الامام من المشرق ومن الاندلس ، فمن القادمين من المشرق جماعة من العراقيين الذين انزلهم بنجاحية عين ملون » (١٦٠) ولا نستبعد ان يكون بين هذه الجماعة العراقية القادمة من الشرق رجال ينتمون الى قبيلة تميم او الى احدى بطونها ممن كانوا ينزلون بالمناطق الشرقية في جزيرة العرب ، فقد سوا بلهجته المعروفة التي نشرها في العاصمة الجديدة للادارة ، ومن هناك انتقلت الى العواضر والبادي المجاورة .

والخلاصة : أننا اذا اخطينا في الاعتبار انتشار كلمة « المسيد » بدلا من « المسجد » بين مسلمي صقلية ، ثم الصلة الوثيقة والعلاقات الوطيدة بين اهل الجزيرة اثناء فترة خضوعها للحكم الاسلامي وبين بلاد المغرب ، بالإضافة الى الاعداد الكبيرة من بني تميم ، الذين تمكنوا من

(١٥٧) دكتور احسان فيس - العرب في صقلية - ص ١٠٦ .

(١٥٨) القز : دكتور عبد القادر - غصن اللهجة القروية - ص ٢١ .

(١٥٩) عن اللجنة العلمية في صقلية وعلاقتها العسكرية مع البلاد الاسلامية المجاورة القز : دكتور احسان فيس ، العرب في صقلية ، ص ٨٥ وما بعدها ، دكتور احمد مختار الصباي ، دراسات في تاريخ المغرب والاندلس - ص ٢٥٦ وما بعدها .

(١٦٠) القز : دكتور سعد زقول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي - ج ٢ ص ٤٢٧ - ٤٤٨ .

الوصول الى المغرب - سواء خلال حكم أسرة الاغالبة التميمية التسبب في افريقية ، او الى حاضرة دولة الادارسة الجديدة بالمغرب الاقصى ضمن الوجهة العراقية - بلهجتهم التي تميزوا بها ، لاسيما فيما نحن بصدد من استبدال الجيم ياء في بعض الكلمات ، هذا ، مع عدم اشارة المأجم العربية الى اي مصدر يمكن أن تكون كلمة «المسيد» بمدلولها المغربي قد اشتقت منه ، اذا اخذنا في الاعتبار كل هذه العوامل والمؤثرات بعد التحليل والشرح الذي قدمناه ، فلا نستبعد أن تكون كلمة « المسيد » التي يطلقها أهل المغرب على « الكتاب » كانت في الأصل « المسجد » لاسيما وأن هذا الأخير كان له فضل السبق على الكتاب في تعليم الصبيان ، ومع مرور الوقت ، وبعد ظهور الكتاب في المشرق استعمل أهل المغرب كلمة « المسيد » للدلالة على مكان تعليم الصغار وتمييزاً له عن « المسجد » الذي كان يسجد فيه ومخصص بالدرجة الاولى للعبادة والصلاة .

وبذلك يؤكد المسجد مرة أخرى جدارته وأهميته في تاريخ الاسلام ، وآثاره العميقة والمتأصلة في ميدان العلم والحياة العقلية بل وفي حضارة المسلمين بصورة عامة ، ليس فقط بالنسبة لدوره ومهمته ، ولكن فيما يتعلق باسمه أيضاً ، حيث أطلقه أهل المغرب على مكان تعليم الصبيان بعد أن استبدلوا حرف الجيم بالياء لاسباب تاريخية وعرقية خاصة كما بينا .



فاذا انتقلنا الى كلمة أخرى نتعرف من خلالها على **القائمين على تدريس وتعليم الصغار** ، نجد النصوص التي بين أيدينا تسعفنا بأسماء وأخبار العديد منهم خاصة أولئك الذين بلغوا شأواً بعيداً ، وثائق نجمهم في سماء الشهرة ، سواء في ميدان التعليم أو بعد تحولهم عنه الى ميدان آخر وجدوا فيه من السمة والرحابة ما يحقق طموحاتهم ويمكنهم من البت قدراتهم وفعاليتهم بصورة اقوى وأشد الرأى ، مثل الحجاج بن يوسف الثقفي ، رجل الدولة الأموية القدير والساعد الايمن للظيفة عبد الملك بن مروان ولابنه الوليد من بعده ، وقد ورث الحجاج هذا العمل عن والده ، فعمل في مطلع حياته مكتباً اي مطعماً - بالطائف قبل أن يلتحق بخدمة الامويين ويلعب نجمه (١٦١) كذلك كان جبير بن حية بن مسعود الثقفي ، يعلم الصبيان بالطائف قبل أن يخرج الى العراق ويعمل كاتباً في الديوان (١٦٢) . ويحدثنا صاحب أنساب الأشراف عن سعيد بن شداد اليربوعي ويقول أنه كان يعمل معلماً للصبيان ، وكان مبيد الله بن زياد ، والي العراق ، يستلمحه ويقر به ويجوز له المطاء ويفتقده اذا غاب عن مجلسه ، فلما

(١٦١) ولغات العميان لابن خلكان ج ١ ص ٢١٩ .

(١٦٢) الاصابة لابن حجر ج ١ ص ٢٢٥ .

أعطاه عليه صلته وكان ابن زياد في حاجة الى وصفاء اختار سعيد اليربوعي بعضاً من الصبية الذين يعلمهم فن كتابه والبسهم الثياب وأتى بهم الى الوالي وقال : هؤلاء وصفاء ، فاستراهم منه فلما أسوا أخذوا ويكون يطلبون منازلهم ، فاطلقهم ابن زياد ، وسأل سعيد عما حمله على فعلته ، فأجابته معلم الصبيان : أعطاه صلتى : فتعجب عبيد الله وضحك وسوغه الثمان الصبيان وزاده (١٦٢) . كذلك تروى النصوص ان الكميث الشاعر الاموي المشهور قد بدأ حياته - على الرغم من صممه - معلماً للصبيان في مسجد الكوفة قبل أن يتهم بالأدب ويشغل بالشعر وبداع صيته (١٦٤) .

ولتتميز بين معلمى الصبيان وغيرهم ممن اشتغل بتعليم وثقافة وتربية أبناء الخلفاء والأمراء والوزراء وغيرهم من كبار رجالات الدولة ، نلاحظ أن معظم المصادر تسمى هؤلاء « المؤدبين » نسبة الى أدب بمعنى الدرس والعلم ، وأدب النفس الى المعاهد ونهياها عن القبايح (١٦٥) ، وكان من أشهرهم أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي ، أحد الأئمة السبعة في القرامطة - كما نبغ في النحو واللفظ والأدب ، نشأ بالكوفة واستوطن بغداد ، ولما اشتهر اسمه اتخذته الخليفة المهدي مؤدياً لولده الرشيد ، فلما ولى هذا الآخر الخلافة جعله مؤدياً لولديه المأمون والأمين ، وقد مكثه علمه الواسع وأدبه الجهم أن يتبوأ مكانة عالية عند الخليفة (١٦٦) ، أما أبو الحسن علي بن الأحمر النحوي والأديب ، صاحب الكسائي وزميله ، فلم يزل أحد قط من التاديب ما ناله من النعمة والثروة والبهاء ، اختاره هارون الرشيد مؤدياً للأمين بعد أن أخرج الكسائي من طبقة المؤدبين الى طبقة الجلساء والقوانين ، ولما أصعب الخليفة بالأحمر الهدق عليهما فضله وماله وكفاه ووهبه منزلاً يتناسب مع مكانته الاجتماعية الجديدة كمؤدب لابن الخليفة وولى مهده (١٦٧) . كذلك لمع اسم أبو إسحاق إبراهيم الزجاج الأديب والنحوي المعروف في سماء المؤدبين والندماء ، فقد اتخذته الوزير عبد الله بن سليمان مؤدياً لابنه القاسم الذي تولى الوزارة بعد أبيه للخليفة المباسي المعتضد بالله ، كما عمل الزجاج بعد ذلك نديماً وجليسا للخليفة المكتنن بن المعتضد (١٦٨) . ولنلاحظ أن هؤلاء المؤدبين وغيرهم كانوا يتخلدون من بيوتهم أو من قصور تلاميذهم مكاناً للدرس ، كما أن شهرتهم العلمية في حلقاه الدرس ومجالسهم بالمساجد

(١٦٢) السبب الإعراف لليلادى - ج - - القسم الثاني - ص ٨٧ .

(١٦٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة - ج ٢ ص ٥٨١ .

(١٦٥) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة أدب ، ج ١ ص ٣٣ .

(١٦٦) معجم الادباء لياقوت الحموى ، ج ١١ ص ١٦٨ - ١٧٤ ، الفهرست لابن النديم ص ٢ ، ١ .

(١٦٧) معجم الادباء لياقوت ، ج ٣ ص ٥ وما بعدها ، انظر كذلك - مروج الذهب للمعصومى ج ٣ ص ٢٥١ .

(١٦٨) معجم الادباء لياقوت ، ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢ .

أو الكتابيب كانت تسبقهم إلى اسماع المسؤولين قبل أن يقع عليهم الاختيار لتأديب أبنائهم ، كما كان بعضهم - في بعض الأحيان - يختير من ولى الأمر قبل السماح له بممارسة عمله ، كما فعل الخليفة المهدي مع مؤدب لابنه الرشيد قبل أن يختار له الكسائي الذي أشرنا إليه قبيل قليل (١٦٩) .



ولكى نستكمل عناصر ومكونات مجالس العلم في المساجد يبقى أن نذكر شيئاً عن حلقة الدرس وموضع القائم على التدريس منها ، ومكانته ومرتزته عند طليته .

قد يتبادر إلى ذهن القارئ من المعنى اللفظي لكلمة « حلقة » أو « حلق » الدرس أن الطلاب كانوا يتحلقون حول شيخهم على شكل دائرة كاملة الاستدارة ، إلا أن الواقع وما كان يحدث في حلقات الدرس بالمساجد كان بخلاف ذلك ، فكان الشيخ يتخذ موضعه إلى جوار إحدى سوازي المسجد ثم يتحلق من أمامه ومن جوانبه الطلاب ، وقد أوضح ذلك ابن بطوطة في حديثه عن حلقات الدرس كما شاهدها في المسجد الأموي بدمشق وقد أشرنا إليها من قبل ، وكان يطلق على هذا الموضع الذي يعقد فيه « الشيخ المعلم » مجلسه اسم « الاسطوانة » أو « الطاق » ، وأغلب الظن أن تلك العادة ترجع إلى ما كان يفعله الرسول (صلمع) في مجلسه بالمسجد النبوي ، فكان - عليه الصلاة والسلام - إذا صلى الصبح أنصرف إلى أسطوانة التوبة - فرت بهذا الاسم لأن إبا لبابة أربط إليها ثم حله النبي (صلمع) بعد أن نزلت توبته - وقد سبق إليها الضعفاء والمساكين وأهل الضر وضعفان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤلفة قلوبهم ومن لا مبيت له إلا في المسجد ، وقد تحلقوا حولها حلقات بعضها دون بعض ، فينصرف إليهم من مصلاه من الصبح ، فيتلو عليهم ما أنزل الله عليه من ليلته ويحدثهم ويحدثونه (١٧٠) . كما روى عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى من الجلوس في وسط الحلقة ، وقد فسر ذلك لأنه يستدير في جلوسه في وسط المجموعة بعضهم يظهره فيؤذبه ، فيسبونونه ويمتونه (١٧١) .

وكانت الاسطوانة التي اعتاد « الشيخ المعلم » أن يعقد فيها مجلس درسه تعتبر في بعض الأحيان - وفقاً عليه دون غيره ، ومما يذكر في هذا الشأن أن الفقيه إبراهيم بن تقوية (ت ٣٢٣ هـ) ظل يجلس للتدريس إلى أسطوانة معينة في جامع المنصور ببغداد لمدة خمسين سنة

(١٦٩) المصدر السابق - ج ١٢ ص ١٧٤ .

(١٧٠) وفاد الوفا للسهروري ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(١٧١) انظر لسان العرب لابن منظور كلمة (حلق) ج ٤ ص ٧٠٠ .

لم يبذلها أو يتحول عنها (١٧٢) وقد روى من الإمام مالك ، أنه كان يرى أنه إذا ارتسم القائم بالتدريس بموضع معين من المسجد وجعل فيه مجلسه باستمرار وانتظام حتى عرف به ، أصبح أحق من غيره بذلك المكان ، بينما يرى جمهور الفقهاء أن مثل هذا التخصيص والاحتكار الموضع ليس بالحسنى المشروع واعتبروه من قبيل الاستحسان فقط ، فإذا قام صاحب الدرس من موضعه زال حقه منه وأصبح السابق إليه أحق به لقول الله تعالى : « والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد » (١٧٣) .

وكان من الأمور التى تعارف عليها بعض أهل اليسار والفنى لتخليد ذكراهم وقسوف الجيوب التى تدر دخلا ثابتا خصوصا به المشتغلين بالعلم من المدرسين والطلاب سواء من أهل البلد أو الوافدين من خارجها ، وكان هذا المال لا يصرف إلا لمن أخذ موضعه عند سارية محددة بأحد المساجد الجامعة المشهورة ، فكانت هذه « المنحة العلمية » بجانب فائدتها فى التعريف والتذكير بصاحبها ، من أجل مظاهر تشجيع العلم وحث الناس على الإقبال عليه والاشتغال به ، والرحلة فى طلبه ، ولا نستبعد أن يكون « الشيخ المعلم » الذى كان - قبل وفاته - يتخذ مجلسه عند تلك السارية هو صاحب الوقفية إذا كان يتمتع بقدر معقول من الثراء ، أو يكون نفر من ثروة القوم وأهنيائهم ، أو من أصحاب السلطان والجاه هم أصحاب مثل تلك « المنح » وخصصها صاحبها لاسم « الشيخ المعلم » الذى اعتاد أن يتخذ مكانه عند أنسارية المعينة تكريما له واعترافا بفضلته على العلم ، ومما يذكر فى هذا الصدد أن ابن جبير قد استوقف نظره وشد انتباهه مثل هذا الأمر عندما زار المسجد الجامع بدمشق فقال : « وأغرب ما يحدث به أن سارية من سواريه هى بين القصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند إليها للذاكرة والتدريس ، ابصرنا بها فقيها من أهل أشبيلية يعرف بالمرادى » (١٧٤) ولا نبتعد عن الحقيقة أو نفالي كثيرا إذا قلنا أن ما لاحظته الرحالة المغربى عن « منحة السارية » بأحد المساجد الجامعة الكبيرة بالشام ، قد لا تكون الأولى أو الوحيدة ، بل ربما كانت من الأمور المتعارف عليها فى بلاد المشرق الإسلامى على الأقل ، لتشجيع العلم وحث الناس على الانتماء بمجالسه فى المساجد ، كما ثبتت فى الوقت نفسه أهمية دور المساجد فى الحياة العقلية وتؤكد على أنه بقاء على الدوام أفضل مكان لنشر العلم وتحصيله والتعريف بالعالَمين على خدمته وتخليد ذكراهم .

والواقع أن ما شاهده ابن جبير بالمسجد الجامع فى حاضرة الأمويين بالشام يشبه إلى حد بعيد ما نراه الآن فى بعض الجامعات الحديثة والريقة على حد سواء عندما تطلق على أحد

(١٧٢) انظر : دكتور أحمد قرى - مساجد القاهرة ومدارسها ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ م متر ، الطبعة الإسلامية - ج ١ ص ٢٥١ .

(١٧٣) انظر - المارودى - الاحكام السلطانية - ص ١٨٩ .

(١٧٤) رحلة ابن جبير - ص ٢٦٠ .

مدرجاتها أو قاعات الدرس بها اسم واحد من كبار العلماء والبرزين في العلم تخليداً للذكاء ، أو تلك المنح العلمية التي تخصصها الدولة باسم ذلك العالم الكبير ، وتقديمها لمن يتفوق من الطلاب في ميدان تخصصه . ومهما كان الأمر فإن تلك الملاحظة التي وصفها ابن جبير « بالقرابة » في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، قدت في عصرنا الحاضر ، بمد تطور المجتمعات واتساع دائرة المعرفة والاقبال على العلم ، من الأمور الطبيعية التي لا تستوقف النظر أو تثير الإعجاب بقدر ما تدل على التقدم الحضاري والتعاون الثقافي وتداول العلم والفكر بين الشعوب .

أما « الشيخ العلم » الذي كان يتخذ من المسجد مجلساً له ، فكان — دون ريب — يتمتع بقدر واف من الاحترام والتقدير والهيبة والوقار ، ولكن يحظى بمثل هذه الصفات من تلامذته ، كان عليه بعد تفقيه وعلمه ان يتبع أمورا خاصة وسلوكاً معيناً خلال الدرس وخارج مجلسه ، وقد جمع صاحب المقدم الفريد ذلك في قوله : « ومن تمام آلة العالم ان يكون شديد الهيبة ، يزين المجلس وقوراً ، صموتا ، يعلو الالتفات ، قليل الإشارات ، ساكن الحركات ، لا يصخب ولا يفسب ، ولا يهر في كلامه ، ولا يسمح مشنونه (لحبسته) — عند كلامه في كل حين ، فإن هذه كلها من آفات المي » (١٧٥) .

من جهة أخرى ، حدثنا العالم الفقيه بدر الدين بن جماعة (ت : ٧٣٣ هـ) في كتابه « لدراسة السامع والتكلم في أدب العالم والتعلم » عن مجموعة من النصائح التي يتوجب على المدرس ان يعمل بها لكي ينجح في عمله بالمدرسة بعد ظهور هذه المؤسسة العلمية وانتشارها في عالم الإسلام منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ومشاركتها للمسجد في هذه المهمة الجليلة . أشار ابن جماعة على المدرس ألا يعمل وقت جيده أو عطشه أو همه أو غضبه أو اضطرابه أو قلقه ، ثم تكلم عن المنهج والطريقة التي عليه أن يتبعها إذا أراد الفائدة والمصلحة لطلابه ، فحثه على عدم التكرار والاطالة في الحديث حتى لا يمل السامع ، وأن يراعى في الوقت نفسه عدم الإيجاز أو التقصير حتى لا يختل المعنى ، ثم ذكره ألا يرفع صوته حتى لا يتجاوز مجلسه ولا يخفضه بدرجة يتعذر معها على الحاضرين سماعه والألزام بما يقول (١٧٦) . والحق أن مثل هذه النصائح والملاحظات يمكن أن تسحب على كل من يمارس التدريس سواء في المدرسة أو المسجد أو الكتاب وغيرها من مراكز العلم لأن مهمة المشتغل به تتمثل في توصيل المعلومة إلى ذهن السامع بطريقة سهلة مبسطة واضحة بحيث تتناسب مع قدراته العقلية وحصيلته العلمية ، فإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه من قبل مما كان يفعله بعض « الشيوخ » مع طلابهم في حلقات الدرس

(١٧٥) ابن عبد ربه — العقد الفريد — ج ٢ ص ٢٢٠ .

(١٧٦) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم — التربية عبر التاريخ — ص ١٧٣ .

بالمساجد باتاحة الفرصة لهم وإثارة عقولهم بالحوار والمناقشة والمناظرة والسؤال والجواب تضاعفت الفائدة وأصبح الطالب مؤهلاً للمساهمة في العطاء الفكري وقادراً على المشاركة الإيجابية بالرأي السديد والقرار المناسب في كل ما يواجهه في ميدان العلم والعمل من مشاكل ومصائب وقضايا .

تبقى بعد ذلك العرض إشارة إلى « اجازة الطالب والطريقة التي كان يتم بها كتابه ونشر مؤلفات العلماء والفقيهاء والمحدثين وغيرهم من المشتغلين بالعلم وتعليمه » . فتحدثنا النصوص والدراسات المختلفة أن الطريقة التقليدية التي شاعت واتبعتها « الشيوخ المعلمون » كانت تلتخص في أن يعلى كل منهم على تلاميذه الذين يحضرون مجلسه العلمي ما يريدهم أن يعرفوه ، سواء من رأى السلف ، أو رأيه هو وفكره وفلسفته الخاصة ، والطلاب من جانبهم يدلون ما يقول ، وفي بعض الأحيان كان التلاميذ منهم لا يكتفون بما يلقي عليهم في حلقة الدرس ، فخانوا يتسابقون إلى لقاء شيخهم بعيداً من ذلك المجلس العام سواء في المسجد أو في منزله ، وكان هو بدوره يسعد بهم ويمجّب بحرصهم على الاستزادة والاستفادة منه ، فيسمع منهم ما كتبوا ويناقشهم فيه ، ويصحح لهم تارة ويضيف ما يرى تارة أخرى ، وقد يتكرر مثل هذا اللقاء العلمي مرات ومرات ، بل قد يستمر لفترة طويلة قبل أن ينتفع « الشيخ المعلم » ويرضى عن كل ما دونه وجمعه هؤلاء الطلاب من مريدته الذين تربوا في « مدرسته » فسمعوا منه وأخذوا عنه ونهلوا من معين علمه وفكره الفصيح ، مندللّ تصبّح هذه الحصيلة العلمية التي جمعتها هذه المجموعة الخاصة من تلاميذ شيخنا ، مؤهلة لإخراج مؤلف استأذهم إلى عالم الوجود ، ويحدثنا في هذا الصدد صاحب الفهرست عن العالم والفقير أبي عمر محمد بن عبد الواحد المطرزي المعروف بالزاهد ، الذي عاش في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، أنه ظلّ يعلى كتابه في اللغة المعروف « بكتاب الباقوت » على طلابه الذين انتظموا في حلقاته العلمية بمسجد أبي جعفر المنصور في بغداد سنة ٣٢١ هـ ، أي أنه ظلّ يعلى على طلابه مادة هذا الكتاب الجليل (ارتجالاً من غير كتاب ولا دستور مجلساً مجلساً) أكثر من خمس سنوات وأربعة شهور (١٧٧) . ونعلم في هذا الشأن أن فقه الإمام أبي حنيفة النعمان ومذهبه لم يظهره إلا تلاميذه الذين لازموه وانتظموا في حلقاته وحضور مجلسه بمسجد الكوفة ، وكان على رأسهم أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم صاحب كتاب الخراج المعروف الذي وضعه للخليفة الرشيد وأول من تولى منصب قاضي القضاة بالعراق ، وزميله أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ، ثم جاء من بعدهما الفقيه أبو عبد الله محمد بن شجاع الكلجي

(١٧٧) الفهرست لابن النديم - ص ١١٩ - ١٢٠ - انظر كذلك ما ذكره دكتور احسان مبيس في كتابه « العرب في صقلية » ص ٩١ .

(ت : ٢٥٦ هـ) الذي بز نظرائه من أهل زمانه وعمل على إظهار فقه الإمام أبي حنيفة ونشره ، وقد شهد له ابن النديم بذلك وقال « هو الذي فتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلله في الصدور » (١٧٨) .

هكذا عظم دور طلاب العلم حيث أفادوا بصورة مباشرة في الحركة العلمية وازدهارها ليس فقط بمد حصولهم على « الإجازة » التي تؤهلهم لأخذ ما كنهم للتدريس ، ولكن خلال فترة التحصيل والدراسة ، فلعب المولعون منهم بالعلم ، المتقدمون في دراستهم الحريصون على ملازمة شيوخهم بالمواظبة على حضور مجالسهم وتدوين كل ما يلقى عليهم ، لعبوا دورا نشطا فعلا في إخراج العديد من المؤلفات الهامة وإظهارها للناس ، فحفظوا لنا بذلك الجهد المتواصل والعمل الدؤوب ، العديد من كتب التراث التي تردان بها المكتبة العربية في فروع العلم المتعددة ، والتي كان من الممكن ألا تجد طريقها إلى عالم النور ليستفيد بها من جامعين بعدهم .

لذلك كله كانت مثابة الطالب على حضور مجلس « الشيخ المعلم » ومتابعة شروحه وتدوين ما يلقى عليه من الواجبات الأساسية والأعمال الرئيسية المكلف بها الطالب ، فإذا ما تأكد « شيخه » من كفايته وقدرته على التحصيل واستفادته مما درس واستيعابه له ، أصبح مؤهلا « للإجازة » فيسطر له « الشيخ المعلم » على الورقة الأولى أو الأخيرة من الكتاب الذي جمع مادته أو قرأه عليه خلال مدة الدراسة شهادة يقرر فيها ذلك ، وفي نفس الوقت يجيز له تدريس هذا الكتاب أيضا ، ويقال أن من أقدم الإجازات التي وصلت إلينا أخبارها تلك التي منحها محمد بن الأشعث إلى تلميذه هارون بن موسى العكبري يجيزه فيها أن يروى عنه ما حدده له فيها (١٧٩) .

هكذا كان دور المسجد نشطا ومؤثرا في المحافظة على العديد من مؤلفات العلماء والفقهاء والمحدثين وغيرهم من أئمة العلم وشيوخ المعرفة ، كما كان في ذات الوقت وينفس القدر من الإلهام مفيدا وفعالا في تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الإسلامي . ولكي يظهر هذا الجانب المضيء في تاريخ المسجد فإن الأمر يحتاج إلى وقفة أخرى نتائج فيها أثر المسجد في نشأة المذاهب المختلفة باعتبارها عاملا حاسما في تاريخ الفكر الإسلامي وتطوره . ولكن هذا موضوع طويلا ومشوق ويحتاج إلى دراسة مستقلة . ولذا نرجو أن نمود إليه مرة أخرى فيما بعد . ولكن الذي لا شك فيه هو أن إسماعيل رقة دولة الإسلام ودخول شعوب وأجناس جديدة تحت سلطتها ، واختلاف البيئة في تلك البلاد المفتوحة ، وما ترتب على ذلك من تباين في المصالح التي تستنبط لاجلها الأحكام

(١٧٨) ابن النديم - الفهرست - ص ٥٠ ، ٥١ .

(١٧٩) انظر : دكتور عبد الله عبد الدايم - التربية غير التقليدية - ص ١٧٤ .

والتشريعات في المعاملات وفي معرفة الحلال والحرام ، بالإضافة إلى التفاوت في العقول ووجهات النظر في فهم حقيقة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، لا شك أن ذلك كله كان من الأسباب الأساسية التي أدت إلى ظهور الأئمة المجتهدين ومذاهبهم الفقهية وبالتالي إلى تطور الحركة العلمية التشريعية بعد أن أضيف إلى مصادر التشريع الأولى - القرآن والسنة - الاجماع والاجتهاد بالقياس والرأى من جهة ، وبعد تدوين السنة وفتاوى كبار الصحابة منذ أوائل القرن الثاني للهجرة من جهة أخرى .

وعلىنا أن ننبه هنا إلى أن الاختلاف بين هؤلاء الأئمة لم يكن على الأصول ولكن في الفروع وفي النصوص التي تحمل الاجتهاد في التفسير تمثيلاً مع قول الله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » . فكان لكل من هؤلاء الأئمة المجتهدين مذهب خاص يتكون من أحكام فرعية استنبطت بخطة تشريعية خاصة ، والجدير بالذكر أن المسجد الجامع كان له أثر كبير في حياة هؤلاء الفقهاء المبرزين العلمية وفي نشاطهم الفكري والعقلي ، فلعب دوراً أساسياً في نشأة المذاهب كلها دون استثناء ، وفي تعريف الناس بها ونشرها في البلاد الإسلامية كما أوضحنا في الصفحات السابقة .



الإمام أبو منصور الماتريدي

فتح الله خليف

الماتريدي والأشعري :

ويؤسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية في تلك البلاد . وفي مصر اصدر الإمام أبو جعفر الطحاوي المتوفى عام ٣٢١ هـ « بيان السنة والجماعة » ، ثم انصرف عن العقيدة الى الفقه ، فلذاعت شهرته كفتية لأن أهل مصر رغبوا عن الخوض في العقيدة واقتبلوا على التفقه في أمر دينهم . أما الأشعري والماتريدي فقد اشتغلا بعلم الكلام ووضعا اللبنة الأولى لمدرسة أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية . يقول طائش كوبري زادة « ثم أعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام بجلان : أحدهما حنفي والآخر شافعي ، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي امام الهندي ..

في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس ، أي منذ ما يقرب من ألف عام ، شهد العالم الإسلامي تحولا عميقا في مذاهب العقيدة ، وذلك بانتصار مذهب أهل السنة والجماعة في مختلف أرجاء المسالم الإسلامي على المذاهب الكلامية الأخرى وبخاصة مذهب المعتزلة . ففي العراق أعلن الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفى عام ٣٢٤ هـ انفصاله عن المعتزلة وعودته الى السنة بعد أن قضى أربعين عاما على مذهب الاعتزال . وفي بلاد ما وراء النهر كان الإمام أبو منصور الماتريدي المتوفى عام ٣٣٣ هـ يتعقب أبا القاسم الكعبي امام المعتزلة في بخارى وسمرقند

الاسلام المدافع من العقيدة ضد المبتدعة
النحرفين من السنة ومذاهب السلف . (٤)
هذا مع أن الماتريدي كان أسبق من الأشعري
الى نصرته مذهب أهل السنة والجماعة ، (٥)
كما نشأ على السنة ومات عليها ، بينما نشأ
الأشعري على الاعتزال وظل معتزليا الى سن
الأربعين . (٦)

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن
الماتريدي في أعمال كثير من المؤرخين وأصحاب
التراجم له ، قلم يذكره ابن النديم المتوفى
عام ٣٧٩ هـ ، أى بعد وفاة الماتريدي بأقل
من خمسين عاما ، بينما يذكر الإمام أبو جعفر
الطحاوي المتوفى عام ٣٣١ هـ معاصر الماتريدي
وشيوخ الأحناف وإمام أهل السنة في مصر ، (٧)
كما يذكر الأشعري (٨) . ولم يترجم له ابن
خلكان (٩) ولا ابن العماد ولا الصفدي ولا
صاحب فوات الوفيات . بل أن ابن خلدون
لم يذكره في مقدمته في الفصل الذي كتبه
عن علم الكلام . كما أهمله جلال الدين
السيوطي ، فلم يذكره في طبقات المفسرين
بالرغم من أن الماتريدي علم من أعلام التفسير ،
يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات
القرآن أو تأويلات أهل السنة . (١٠)

وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس
الجماعة أمام المتكلمين وناصر سنة سيد
الرسولين والداب من الدين والسامى في حفظ
عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعري
البحري ... (١١) وجاء في حاشية المولى
مصلح الدين مصطفى الكنتلى على شرح
المقائد النسفية للتفتازانى : « المشهور من
أهل السنة والجماعة في ديار خراسان والعراق
والشام وأكثر الأمصار هم الأشاعرة أصحاب
أبي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن سالم
ابن اسماعيل بن عبد الله بن بلال أبي بردة بن
أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه
السلام ... وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية
أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر
الغياثي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب
أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي
حنيفة » (١٢) . ويقول الزبيدي : « إذا أطلق
أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة
والماتريدية » (١٣)

بالرغم من أن هذه النصوص توضح أن
الأشعري والماتريدي هما علما أهل السنة
والجماعة فإنه وجد دائما ميل للتقليل من
شأن الماتريدي وتقديم الأشعري على أنه علم

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ٢ ص ٢١ ، ٢٢ طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

(٢) شرح المللك النسفية ص ١٧ طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ .

(٣) أعيان السادة للتقي ج ٢ ص ٦ طبعة القاهرة .

(٤) Macdonald, D.B., Development of Muslim Theology, p. 187, London 1903,

وايضا ملائكة في : The Encyclopaedia of Islam, Art. Maturidi.

(٥) البياضي : اشارات الزمزم ص ٢٢ .

(٦) ابن صابر : تبين كذب الكفرى فيما نسب الى الإمام أبي الحسن الأشعري ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٧) الفهرست ص ٢٢٢ طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .

(٨) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

(٩) وهو يترجم ايضا للطحاوي .

(١٠) منه مخطوطة مصورة بيد الكتب المصرية وقسم ٨٧٣ تفسير . وبدأ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر في نشره .

الأزهريين ، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع في علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع في الخوض في علم أصول الدين .

ويقول مكتونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدي دون أن يذكر اسم الماتريدي في رسائله . ويقول أنه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدي لأنه درس التوحيد في الأزهر في العقائد النسفية ، وهي نص في العقيدة على مذهب الماتريدي كما قلنا . ورسالة التوحيد للإمام محمد عبده تشهد على هذا التأثير .

التأثير الماتريدي والأشعري في المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدي — كما يسلك الأشعري — منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين ، بين الحرفيين من الحشوية والشبهية والمكيضة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . كما يتخذ الماتريدي والأشعري موقفا متوسطا معتدلا من الجبرية ومن غلاة الرفض . فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق ، يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب ، فليس المذهب إلا تطبيقا للمنهج . يلتقيان في إثبات صفات الله ، وفي كلامه الأزلي ، وفي جواز رؤيته ، وفي بيان عرشه واستوائه ، وفي أفعال عباده ، وفي أمر مركب الكبيرة منهم ، وفي شفاعته رسوله . وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين ، بل أنها أهم موضوعات علم الكلام .

ومن الغريب أن يشارك أصحاب أنفسهم — بدون قصد منهم — في أركان هذا الميل . فالأحناف في طبقاتهم وتراجمهم مروا على صاحبهم سريرا حتى لا يكاد يظهر الباحث في هذه المصادر إلا بشهادات قليلة عن حياة الماتريدي (١١) .

ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعري بهذه الشهادات القصيرة لأدركنا على الفور مدى منايبة الشافعية بإمامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم .

بل إن الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات وإنما تعداه إلى من نصرروا مذهب الماتريدي وعقيدته . فالإمام عمر النسفي لا يذكر الماتريدي في كتابه : « العقائد النسفية » . ولقد اتخذ الأزهر في مصر هذا الكتاب مصدرا أساسيا في دراسة التوحيد منذ زمان بعيد ، وما زال إلى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الأزهر وطلابه في مادة التوحيد . وكتائب العقائد النسفية لا يصدون أن يكون مجرد فهرست لكتاب « بصرة الأدلة في أصول الدين » للإمام أبي المعين النسفي ، وهو أكبر من جاء بعد الماتريدي ونصر مذهبه ، وأسهم بحق في تدعيم العقيدة الماتريدي فكان واحدا من أعظم أئمتها شأنًا بعد الماتريدي (١٢) . وكان من الطبيعي أن ينال الماتريدي والماتريديّة حظا أوفر من العناية بهذا لذلك ، ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ، وهي التسمية المفضلة عند علماء الأزهر لعلم الكلام أو علم أصول الدين ، ليس محل منايبة كبيرة لدى

(١١) انظر التكملي : كتاب اعلام الأعيان ووفاء ١٢٩ ، التكميمي : الطبقات الستية في تراجم الحنفية ج ٢ : ووفاء ٩١ ، التكملي : الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٢) فرغت من تحقيق مطبوعة « بصرة الأدلة في أصول الدين » للإمام أبي المعين النسفي عام ١٩٧٥ ، وأودعتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت لتنتشر في سلسلة بعوض ودراسات التي يشرف عليها معهد الدراسات الشرقية بالجامعة اليسوعية ببيروت . وهي نفس السلسلة التي صدر عنها كتاب التوحيد للإمام الماتريدي الذي نشرته عام ١٩٧٠ . ولكن ظروف الحرب الأهلية في لبنان حالت دون ظهور هذا النص الهام بقي حتى كتابة هذه السطور في عمدة الطبعة الكاثوليكية . وكان من المصادف أن يصدر عام ١٩٧٧ . وتأمل أن يجد طريقه إلى النور في الدفء القريب لنصلي بذلك للماتريدي بعض ما مستحق من اهتمام .

وحق من غير ادراك ولا تفسير ولا تقول بالادراك قوله : « لا تدركه الابصار » فقد امتدح به بنفى الادراك لا بنفى الرؤية ... وايضا ان الادراك انما هو الاحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فان قيل : كيف يرى ؟ قيل بلا كيف ؟ اذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، والكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ومقابلة ومدايرة ، وقصر وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم او يقدره العقل لتعاليه عن ذلك » . (١٦)

فالاشعري والماتريدي « بلا كفة » ينفيان الكيف من الرؤية وعن كل الصفات الخبرية التي وردت في التنزيل وأخبر الله بها والتي يدل ظاهر معناها على الامضاء والجوارح . فيد الله بلا كيف وكذلك الوجه والمعين والساق .

ويتوسط الاشعري في افعال العباد فيقول ابن عساكر : « وكذلك قال جهم ابن صفوان: العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة : هو قادر على الاحداث والكسب معا . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : العبد لا يقدر على الاحداث ، ويقدر على الكسب ، ونفى قدرة الاحداث وأثبت قدرة الكسب » (١٧)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدي فيقول : « اختلف منتحلو الاسلام في افعال

يتوسط الاشعري في الصفات فيذكر ابن عساكر انه « نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وانهم مطلقوا وابطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والجسمية والمكيفية المحددة : ان الله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار . فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : ان الله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالبصير » (١٣)

وكذلك يفعل الماتريدي ، اذ تقرا في كتاب التوحيد « وليس في آيات الاسماء وتحقيق الصفات تشابه ... كلنا اردنا به ما يستقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه » (١٤)

ويتوسط الاشعري في رؤية الباري فيقول ابن عساكر : « وكذلك قالت الحشوية المشبهة ان الله سبحانه وتعالى يرى مكيفا محدودا كسائر المراتب ، وقالت المعتزلة والجهمية والتجارية : انه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال ، فسلك رضى الله عنه طريقة بينهما فقال : يرى من غير حُول ولا حدود ولا تكيف ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف ، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف » . (١٥)

والى مثل ذلك ايضا يذهب الماتريدي فيقول : « القول في رؤية الرب هو وجل عندنا لازم

(١٣) ابن عساکر : تبیین کتب الفتری ص ١٤٩ . والرافضة : الاشعري ، کتاب النعم ص ١٠ - ١٢ ، ومقالات الاسلامیین ص ٢٢٠ ، ٢٢٥ .

ALLARD, M., Le Probleme des Attributs Divins, pp. 173-285.

(١٤) الماتريدي : کتاب التوحيد ، ص ٢٢ - ٢٥ .

(١٥) ابن عساکر : تبیین کتب الفتری ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١٦) الماتريدي : کتاب التوحيد ص ٧٧ ، ٨١ ، ٨٥ .

(١٧) تبیین کتب الفتری ص ١٤٩ .

بأهم موضوعاته . (٢١) وكيف يمكن أن يقال أن صفة الكلام ليست من الأوضاع الجوهرية! وهي أظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، واتخذ لونا سياسيا حين امتحن الإمام أحمد بن حنبل في كلام الله ، (٢٢) بل وتسمى بها علم الكلام . يقول الشهرستاني : « لم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام ، أما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ... » (٢٣)

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التي انفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية! نقرأ في صفة أهل السنة من الأشعرية والماتريدية : « أنهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى العين بقية أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، وأسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، وكونه موصوفا بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالقات فذلك في التفاريع » (٢٤)

نعم ، يتفق أهل السنة في الأصول ، ويختلفون بعد ذلك في الفروع . يتفقون على إثبات الصفات الدائية على أنها معاني قديمة

الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتهما لله وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم وليس في الإضافة إلى الله نفي ذلك ، بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه ، وأوجدتها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وتعلموها ... » (١٨)

فالعمل عند الرجلين يتوزع بين الله وبين الإنسان ، إذا أضيف لله يسمى خلقا ، أي أن قدرة الأحداث أو الإيجاد بعد العلم هي لله سبحانه وتعالى ، وإذا أضيف للإنسان يسمى كسبا .

وهكذا في جميع أصول المذهب يلتقي شيخان السنة على منهج واحد ومذهب واحد في أهم مسائل علم الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين .

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطا بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري ومن تابعه على هذا الرأي (١٩) ، كما أنها ليست أقرب إلى الاعتزال منها إلى الأشعرية كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذي يذهب أيضا إلى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية إلا في مسائل قليلة ليست بالجوهرية . (٢٠)

كيف يمكن أن نعتبر صفات الله مسألة ليست جوهرية، وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ، فيمرقونه

(١٨) كتاب التوحيد ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(١٩) من أمثال الشيخ أبو زهرة في كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٢١٢ ص ٢١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٢٠) محمود قاسم : منافع الأدلة في عقائد الملة ص ١١٨ - ١٢٢ من مقدمة الكتاب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٢١) العقائد النسبية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

(٢٢) ابن الجوزي : مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٠٨ - ٢١٢ ، القاهرة ١٩٣١ .

PATTON, W.M., Ahmed Ibn Hambal and the Mihna, Leyden, 1897.

(٢٣) الشهرستاني : كتاب الملل والنحل ج ١ ص ٣٢ ، طبعة مكتبة بيهقار .

(٢٤) البيهقي ، اشراط الأمام من عبارات لأمام ص ٥٢ .

صفة اضافية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل التي هي عند الإشارة حادثة بعدوث الأفعال . وقد أثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التي تتعلق بإيجاد الممكنات وتؤثر في إخراجها من العدم إلى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ، ولكن لا شأن لها بإيجاد الممكنات لأن ذلك وظيفة التكوين أو التخليق .

أما الأشعرية فيرون أن القدرة هي الصفة المتعلقة بإيجاد الأشياء والقوة في إخراجها من العدم إلى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على الضمام الإرادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والإرادة تخصص زمان الوقوع وليس التكوين إلا تعلق القدرة بالمتصور حال إرادة الله إيجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة ، فاقدره عند الإشارة لها تعلق صلوحي قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، الآخر تعلق تنجيزي حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزي الحادث الذي هو نفس إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود . وعلى ذلك لا يرى الأشعرية معنى لاثبات التكوين صفة زائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء . (٢٧)

اذن غوراء الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية في صفة التكوين اختلاف في صفات الفعل ، واختلاف في صفة القدرة ووظيفتها . ولا يخرج واحد من دائرة أهل السنة لأنه

قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غير ذاته . قاله متقدم عالم بطلم أو عالم وله علم (٢٥) ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال في قدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفات البقاء وصفة التكوين . فالأشعرية والماتريدية متفقون على أن الله تعالى باق ، ولكنهم يختلفون في معنى بقاءه : هل هو باق ببقاء ، ويقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم أنه باق بذاته لا ببقاء زائد على ذاته ؟ بمبارة أخرى : هل البقاء أو استمرار الذات في الوجود معنى زائد على وجود الذات أم أنه هو عين وجود الذات في الزمان الثاني ، والذهن يفرق بين وجود الشيء وبقاءه . ففي الزمان الأول للوجود يقال للشيء بأنه موجود ، وفي الزمان الثاني يقال للشيء بأنه باق . في رأى الأشعرى وكثير من أصحابه أن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي مثلها في ذلك مثل العلم والقدرة والإرادة وسائر صفات المعاني . ونصر قول الأشعرى نفر من الماتريدية منهم الإمام نور الدين الصابوني مخالفاً بذلك جمهور أصحابه من الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقي ، كما ينكرون بعض الأشعرية كإمام الحرمين ونفس الدين الرازي . (٢٦)

أما صفة التكوين فإن الماتريدية وأصحابه يعتبرونها صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هي عند الأشعرية

(٢٥) يقول النسي : « لم أعلم أن مائة أهل الصمدية في هذه المسألة أن يقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . وأكثر مشايخنا (يقصد الماتريدية والاشعرية) امتنعوا من هذه العبارة احترازاً مما يتوهم أن العلم لا يضاف وإلا : فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات » . نبهة الإله ، مطبوعة القاهرة رقم ٢٢ ، توحيد ، فصل بعنوان « الكلام في اثبات صفات الله تعالى » .

Khaleef, F., Study on Fakhr Al-Din al-Razi, pp. 89-90.

Ibid, pp. 89-104.

في بداية القول . فلا بد إذن من إيجاز وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع إليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة تنمكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ، لأن الحدوث مبارة عن وجود مسبوق بهم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبق إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فإذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته . وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة ، فوجب القول بصحة رؤيته . (٢٠)

وقد اصطنع جميع أصحاب الأشعرى هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي خالف الأشعرى وجميع الأشارية في ذلك وأعلن أنه ينحاز إلى أبي منصور الماتريدي ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سماعاً من غير تفسير . (٢١) وكما أنشق الرازي عن أصحابه من الأشارية ورفض متابعتهم على الدليل العقلي على إمكان الرؤية وانضم إلى الماتريدي كذلك أنشق جميع أصحاب الماتريدي منه وانضموا إلى الأشعرى وأصحابه مصطنعين نفس دليله على جواز رؤية الله تعالى عقلاً . (٢٢)

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستي أهل السنة والجماعة . (٢٣) وهي

اختلف مع أصحابه في تفاريع المذهب ، لأن الأصل ثابت ومتفق عليه وهو إجماع أهل السنة على إثبات الصفات الواردة على الذات كعناي قديمة لا هي الذات ولا هي غير الذات .

والإجماع منعقد بين أهل السنة من الماتريدي والأشعرية على جواز رؤية الله بلا كيفية ، فهم بلا كلفة في الرؤية والصفات الخيرية كما قلنا ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يعلم بدليل من العقل أو أن ذلك مرده إلى النقل وحده . أما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبة سماعاً (٢٤) لكنهم يختلفون بعد ذلك حول إمكان التدليل على جواز رؤية الله عقلاً . أما الماتريدي فإنه يرى أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله ، ويذهب إلى أننا نؤمن بالرؤية من غير تفسير لأنها ثابتة بالكتاب والسنة . (٢٥) أما الأشعرى فقد ذهب إلى أنه يمكن التدليل عقلاً على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن أن نخضعه على النحو الآتي : أن إمكان الرؤية في الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود فيجوز أن يرى . أما أن المراكبات في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ، فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون للحكم الواحد علمتان مختلفتان ، وذلك مذبذب

(٢٨) الأشعرى ، الآلة ص ٩ ، ١٠ ، المصحح ص ٢٤ ، الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٢٩) كتاب التوحيد ص ٧٧ .

(٣٠) الأشعرى : المصحح ص ٢٢ ، الشهرستاني ، نهاية الأعلام ص ٢٥٧ ، الرازي : الأربعين ص ١٩١ .

(٣١) كتاب الأربعين ص ١٩١ .

(٣٢) انظر مثلاً بصره الأدلة التفسيرية مطبوعة القاهرة رقم ٢٢ توحيد ، هو التفسير : البطلان النسبية ص ٩٤ ، كشف الأسرار للزويدي ج ١ ص ٥٩ ، البداية لتوفيق الصابوني ص ٧٧ - ٨٠ .

(٣٣) انظر في هذه الخلافات الفرعية : شيخ زائلة ، نظم الفرق وجميع الفوائد ، أبو طيبة ، الروضة البهية في ما بين الأشعرية والماتريدي ، عبد الله بن موسى ، خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافات الأشارية مع الماتريدي ، مطبوعة دار الكتب رقم ٢٢٤١ ج ١ من مجموعة منورقة ٩٥ - ١١٤ ، تاج الدين السبكي ، فسيحة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدي ، مطبوعة الجامعة المصرية رقم ٢٠٢ .

عليه ، وفي المبادئ السمجية فيما يدركه العقل
جوازها تقسط ، واتفقوا في جميع المطالب
الاعتقادية إلا في مسائل (٢٤) .



نعود بعد هذه الجولة مع شيخنا أهل
السنة والجماعة لنزيد الأمر وضوحاً وجلاءً
للمذهب الماتريدي ، وهو موضوع بحثنا ،
ونتعرف على الرجل وأعماله .

١ - الماتريدي : الرجل وأعماله اسمه ونسبه :

هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن
محمود الماتريدي ، والماتريدي نسبة إلى القرية
التي ولد بها وتسمى ماتريد أو ماتريت (٢٥) .
وماتريد قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء
النهر ، ويراد بالنهر هنا نهر جيحون (٢٦) .
ويلقب الماتريدي عند أصحابه بعلم الهندي
وامام الهندي وامام المتكلمين ، وكلها تدل على
مكانته عند أصحابه ومنزلته في العلم وجهاده
في نصرته السنة والدفاع عن العقيدة وأحياء
الشريعة (٢٧) .

لا نعرف شيئاً عن والديه ولا عن أحد من
أسرته ، وإن كان المؤرخون يذكرون أن نسبته
يرجع إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب
الأنصاري ، وهو الذي نزل عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة (٢٨) .

تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات
لم تكن قاطعة بين الدرستين . فقد وجدنا
أصحاب الماتريدي يخالفون شيخهم أحياناً
ويتصرون رأياً للأشعرى ، كما وجدنا الأشعرية
يخالفون شيخهم ويمتثلون رأي الماتريدي .
وعلى ذلك لا يجوز أن تتخذ مثل هذه الخلافات
الفرعية سنداً للحكم على الماتريدي بأنها أقرب
إلى المعتزلة منها إلى الأشعرية . ولو سلطنا
مثل هذا المسلك لأخرجنا شيخنا من شيوخ
الأشعرية مثل الإمام فخر الدين الرازي من
دائرة أهل السنة ووضعناه بين رجال الاعتزال
، فانه يمضي أحياناً مع المعتزلة إلى الحد الذي
يجعله لا يتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم
ضد الأشعرية وأصحابها في كثير من المسائل .
ورغم أنه قد سار في الطريق شوطاً طويلاً مع
المعتزلة إلا أنه مع ذلك ظل في نطاق أهل السنة
لأنه لم يخرج على المبادئ الاعتقادية الأساسية
لأهل السنة والجماعة . فليست العبارة بما
بين رجال أهل السنة من خلافات في التفاريع
ولكن العبارة بالإجماع على المبادئ والأصول .
يقول ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب :
« أعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم اتفقوا على
معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل ،
وأن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة
لذلك وبالعجلة فهم .. أهل النظر
العقلي وهم الأشعرية والحنفية ، وشيخ
الأشعرية أبو الحسن الأشعرى ، وشيخ
الحنفية أبو منصور الماتريدي . وهم متفقون
في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع

(٢٤) البياضي ، اشارات الرام ، عاشر ص ٢٩٨ .

(٢٥) السمعاني ، كتاب الإسباب ص ٢٩٨ ، طبعة لندن ١٩١٢ .

(٢٦) يصف القسبي نهر جيحون فيقول : « وجدت في كتاب البصرة أربعة أنهار من الجنة في الدنيا : النيل وجيحون
والفرات والرس » أحسن التقسيم في معرفة الأقاليم ص ٢٢ ، طبعة لندن ١٩٠٦ .

(٢٧) الفهرى ، كتاب اعلام الأخيار من علماء طه طه الطمان ، مطبوعة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ ٢ و ١٢٩ هـ
التنبيش ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، مطبوعة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حلوم ج ٢ و ١٢٩ هـ
٢٩١ ، الكتبخ ، الفوائد الجيدة في تراجم الحنفية ص ٩٥ القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٢٨) السمعاني ، كتاب الإسباب ص ٢٩٨ ، الزبيدي ، انساب السادة الكتان ج ٢ ص ٥ .

فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان بن موسى ابن سليمان الجوزجاني ، وهو على الامامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد ابن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الامامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي ، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن ، اربعتهم عن الامام أبي حنيفة « (٤٢) » .

أما أبو نصر العياضي أول شيوخه فهو انصارى مثله، يرجع نسبه الى يحيى بن قيس ابن سعد بن عبادة الانصارى الخرجي « (٤٣) » . كان من أهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف اربعين رجلا كلهم من أقران الماتريدي وهو يحارب الكفرة في بلاد الترك « (٤٤) » . ويذكر المؤرخون انه لم يكن أحد يشأه في البلاد في علمه وورعه « (٤٥) » . وقد ورث ولداه الامامان الكبيران أبو أحمد العياضي وأبو بكر العياضي عن أبيهما الورع والتقوى حتى قيل في حق ابنه أحمد : « الدليل على صحة مذهب أبي حنيفة أن أبا بكر أحمد العياضي على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهبا مختارا لم يمتدحه أبو أحمد العياضي رحمه الله » « (٤٦) » .

ورغم أن أبا نصر العياضي كان شيخا للماتريدي فإنه كان يجلس معه في حلقة أبي بكر أحمد الجوزجاني ، فقد تخرجوا معا في حلقة . ويذكر الكوفي أن أبا بكر أحمد

ولذلك نجد الامام البيهقي يذكر « الانصارى » صراحة منذ ذكر اسم الامام الماتريدي حيث يقول : الامام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الانصارى « (٣٩) » .

ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ولكن كان من المرجح أنه ولد حوالي ٢٢٨ هـ لأن أحد اساتذة الماتريدي هو محمد بن مقاتل الرازي الذي توفي عام ٢٤٨ هـ فان صح ذلك يكون الماتريدي قد عاش مئذ يقرب من المائة عام ، لأن المؤرخين متفقون على أنه توفي عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م « (٤٠) » .

ثقافته :

تقرا في المصادر التي بين ايدينا أن الماتريدي تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهي الى الامام أبي حنيفة . يذكر الكوفي أن الاسام الماتريدي « تخرج بأبي نصر العياضي ، وتفقهها على أبي بكر أحمد الجوزجاني » عن أبي سليمان الجوزجاني ، عن محمد ، عن أبي حنيفة « (٤١) » . ويقول الزبيدي : « تخرج بالامام أبي نصر العياضي . ومن شيوخه الامام أبو بكر أحمد بن إسحق ابن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل السرازي قاضي الري فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى

(٣٩) البيهقي ، اشارات الترمذ من عبارات الامام ص ٢٢ طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

(٤٠) الكوفي ، كتاب اعلام الاخيرين ورقة ١٢٩ ، التميمي ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٢٩١ ، الكوفي ، المسالك البهية ص ١٩٥ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم ، طبقات العنقية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢ .

(٤١) كتاب اعلام الاخيرين ورقة ١٢٩ .

(٤٢) انساب السادة الثقلين ج ٢ ص ٥٠ .

(٤٣) الكوفي ، كتاب اعلام الاخيرين ورقة ١٢٥ .

(٤٤) المرجع السابق ورقة ١٢٥ .

(٤٥) المرجع السابق ورقة ١٢٥ .

(٤٦) التميمي ، الطبقات السنية ج ٢ ورقة ٥٥٨ .

تحولت من « عقيدة » إلى « علم » أى إلى « علم كلام » على يد الماتريدي . لأنه « حقيق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة ، واقتن التفاريع بلوامع البراهين البغينية » . فكان هو « متكلم » مدرسة أبى حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر كما قدمنا ، ولذلك سميت المدرسة باسمه ، وأصبح المتكلمون على مذهب الإمام أبى حنيفة في بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية ، واقتصر اسم أبى حنيفة على الاحناف المتخصصين في مذهب الفقهى .

وتخرج على الماتريدي أربعة من أئمة العلماء هم أبو القاسم أسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندى المتوفى عام ٢٤٠ هـ والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفى والإمام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوى المتوفى عام ٣٩٠ هـ والإمام أبو الليث البخارى (٥١) . كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب امامهم ويتقنونهم ، فيلتقون معه كثيرا ويختلفون معه أحيانا ، ويسهمون بذلك في تديم العقيدة الماتريدية لأهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر (٥٢) .

الجوزجاني « كان عالما جامعا بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان في أنواع العلوم في اللزوة العالية » (٢٧) وكذلك كان يجلس الإمام أبو بكر أحمد الجوزجاني مع تلميذه الإمام سليمان الجوزجاني لتعليم محمد بن الحسن صاحب الإمام أبى حنيفة . ويذكر ابن النديم أن أبا سليمان الجوزجاني « كان ورعا دينيا لفتها محدثا » (٤٨) .

ذلك هو مشيخة الصلاح والتقوى التي تخرج فيها الماتريدي . وقد حكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للإمام أبى حنيفة ورسائله ووصاياه في أصول العقائد ودراستها (٤٩) . فكان « الفقه الأكبر » المنسوب إلى أبى حنيفة و « الرسالة » والفقه البسيط ، وكتاب « السلام والتعلم » و « الوصية » هي التلميحية التي يعطها فقهاء مذهب النعمان في أصول العقائد . وقد حملها الماتريدي ورواها عن شيوخه ، ولكنها اختلفت شكلا آخر على يديه . كانت هذه المؤلفات بمثابة « بيان » لمقيدة أهل السنة وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان (٥٠) . ولكن هذه المقيدة وما تضمنته من أصول

(٢٧) الكوفى ، كتاب اعلام الاخير ورقة ١١٥ .

(٤٨) ابن النديم ، الفهرست ص ٢٩٠ .

(٤٩) الأبياني ، اشراشات الروام ص ٢١ - ٢٢ .

(٥٠) وعلى مثال هذا البيان أصدر الطحاوى امام أهل السنة في مصر وسماع الماتريدي رسالة صغيرة بعنوان : بيان السنة والجماعة ، طبعه حطب ١٢٤٤ ، كما أصدر الأتسمى : « الأئمة من أصول الأدلة » ، طبع في القاهرة بدون تاريخ .

(٥١) الكوفى ، كتاب اعلام الاخير ورقة ١٢٠ ، الكوفى ، الفوائد الجيبة ص ١٩٥ .

(٥٢) يعتبر الإمام أبو الجين النضلى المتوفى عام ٥٠٨ هـ من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي ، وهو بين الماتريدية كالماتراني والمقالات بين الأشعرية . وكان كتاب النضلى « تبصرة الأدلة في أصول الدين » بعد كتاب التوحيد للإمام الماتريدي كمصدر أسس من مصادرنا عن العقيدة الماتريدية . ومن هذين المصدرين أخذ علماء الماتريدية أصول المذهب من أمثال الإمام نوح الدين الصابوني المتوفى عام ٥٨٠ هـ صاحب كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين الذى حققته ونشرته عام ١٩٦٩ .

مؤلفاته :

« التاويلات » أسهل تناولا من مؤلفاته الكلامية ككتاب التوحيد مثلا ، وأوضح وأيسر . فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر ، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يفرقنا في متاهات من التفاريع كما يفعل نضر الدين الرازي مثلا في تفسيره . وتفسير الماتريدي يشهد بسعة علم الماتريدي وغازاة معارنه في علوم الدين واللغة . ومن حسن الحظ فقد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد الذي نشرناه من عشر سنين مضت (٥٤) وكتاب المقالات ، أما كتبه الأخرى فقد ضاعت كلها .

**٢ - مذهب الماتريدي وعقيدته**

١ - لا يخرج الماتريدي على الإجماع المنقذ بين علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم على إبطال التقليد وفساده وبطلانه . لقد ذهب الأشعري والأشعرية إلى حد تكفير المقلد ، إذ اضطروا في صحة الإيمان أن يكون قائما على الاستدلال ، بل أنهم يرون أنه « لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق (٥٥) » . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وإنما هو شك الفرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تستمد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور أن يراهم البلوغ أو قبل ذلك إذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم : « ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما » . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام أو الإضمار من الرجال والنساء أو بلغ الحيض من النساء

تدل تناوين الكتب التي يذكرها المؤرخون للماتريدي على أنه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على النحرفين من السنة ، كما تدل أيضا على سعة معارفه والماسه بطوم الدين من فقه وأصول وكلام وتفسير . فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وعقب الكعبي بالذات ، أمام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته . ففى الرد على المعتزلة صنف الماتريدي كتاب « بيان وهم المعتزلة » رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي . وفي نقض آراء الكعبي ومؤلفاته صنف « رد أوائل الأدلة للكعبي » ، « رد تهذيب الجدل للكعبي » « رد وعيد الفساق للكعبي » .

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف في ذلك « الرد على أصول القرامطة » « رد كتاب الإمامة لبعض الروافض » .

أما مؤلفاته في أصول الفقه فهي « ماخذ الشرائع » ، « وكتاب الجدل » . وهو فوق ذلك يكتب في التفسير والكلام على طريقة أهل السنة ، كما يصنف في الفقه . فيسمى كتابه في التفسير « تاويلات أهل السنة » ، أو « التاويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد » . يصف حاجي خليفة هذا الكتاب فيقول : « وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن » (٥٦) . ومع ذلك بهمله المؤرخون الذين كتبوا في طبقات الفسرين ، ويذكر حاجي خليفة أيضا أنه أسهل تناولا من كتبه الأخرى ، ولذلك أخذ منه أصحاب الماتريدي وعولوا عليه . والحق أن

(٥٣) حاجي خليفة ، كشف القنون من أسامي الكتب والفنون ج ١ ص ٣٢٥ - ٣٣٦ ، طبعة استنبول ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م .

(٥٤) صدر من دار الفراق - بيروت ١٩٧٠ .

(٥٥) ابن حزم ، الفصل في المل والأهواء والنحل ج ١ ص ٤١ طبعة الثكني ببغداد .

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في الفصل الذي عقده في كتاب الفنى في أبواب التوحيد والعلل في بيان فساد التقليد : « أعلم أن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة ، لأن تقليد من يقول يقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب أما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، أو يخرج من كلا الاعتقادين ، وهو محال أيضا ، وكذلك القول في سائر المذاهب . . وليس له أن يقول : أقدل للآخر في ذلك ، وذلك لأن الحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة » (٥٨)

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على أثر الماتريدي على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد أن يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر في ذلك بالماتريدي ، لأن القاضي عبد الجبار نشأ على مذهب أهل السنة والجماعة قبل أن يتبع المعتزلة (٥٩) .

وإذا كان التقليد باطلا مرفوعا عن العقل فانه ملموم أيضا من الشرع . فانه سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين في كتابه الكريم في آيات كثيرة . قال تعالى : « أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثامهم نقتدون » (٦٠) وقال تعالى « قال أو لو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٦١) وقال تعالى : « وقالوا ربنا أنا أطمعنا ساداتنا وكبرائنا فاعزلونا السبيلا » (٦٢) وغير ذلك كثير في التنزيل .

ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ، وقال : إنه إذا بلغ الفلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما ولدريبهما على الاستدلال على ذلك ، وقالت الأشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ (٥٦)

أما المعتزلة فلا تخرج أقوالهم في إبطال التقليد مما يقوله الماتريدي . فلم يقل القاضي عبد الجبار المعتزلي التوثي عام ١٥ هـ ، أي بعد وفاة الماتريدي بأثنتين وثلاثين عاما ، شيئا سوى ما قاله الماتريدي . وليس بينهما اختلاف إلا في العبارة فقط ، أما سياق الأدلة فواحد عند الرجلين .

يقول الماتريدي : « أنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في التحل في الدين ، متفقين - على اختلافهم في الدين - على كلمة واحدة : أن الذي هو عليه حق ، والذي عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم في أن كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت أن التقليد ليس مما يملأ صاحبه لأصابة مثله ضده . على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي ، وبرهان يقهر المنصفين على أصابته الحق ، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه منه فهو الحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدعي هو به » (٥٧)

(٥٦) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

(٥٧) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٢ .

(٥٨) القاضي عبد الجبار ، الفنى في أبواب التوحيد والعلل ، الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف ، طبعة القاهرة .

(٥٩) الفكر ابن الرضى ، ثلثية والأمل ص ٦٦ .

(٦٠) سورة الزمر ٢٣ آية ٢٣ .

(٦١) سورة الزمر ٢٣ آية ٢٤ .

(٦٢) سورة الزمر ٢٣ آية ٦٧ .

والمنافع والمضار وكل ما لا تسمع حياتنا
لما ينته بانفسنا .

وبعير الماتريدي بين نوعين من الخبر ،
اولهما خبر التواتر ، وينبغي النظر فيه
وتحقيقه حتى يثبت صدقه . والثاني اخبار
الرسول و « لا خبر اظهر صدقا من خبرهم بما
معه من الآيات الواضحة صدقهم ، اذ لا يوجد
خبر يطعن اليه القلب - مما بينا من المعارف
التي يصير منكرك ذلك متعنتا بضرورة العقل -
اوضح صدقا من اخبار الرسول صلوات الله
عليهم ، فمن اترك ذلك فهو احمق من يقضي عليه
بالتعنت والمكابرة » (٦٦) .

اما النظر فيلمز القول به ، لانه الحاكم
الذي نحتكم اليه في علم الحس والخبر وذلك
فيما يبعد من الحواس او يلفظ ، وفيما يرد
من الخبر انه من نوع ما يحتمل اللفظ أولا ،
ثم آيات الرسول وقوميات السحرة وغيرهم
في التمييز بينها » (٦٧) . وبالنظر نعرف ما في
الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من
انشاء ، كما نعرف به القديم ونميزه من
الحادث .

٣ - والأعيان (٦٨) حادثة بشهادة الخبر
والحس والعقل التي هي مسبلةا الى العلم
بحقائق الاشياء عند الماتريدي . اما الخبر فان
الله تعالى اخبر انه خالق كل شيء ، وبدع
السموات والارض وان له ملك ما فيهن . اما
الحس فالتا نخس الايمان مبنية على الحاجة
والضرورة والحاجة والضرورة يحوجانها الى
غيرها ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، لان
القدم هو شرط الفناء ، اذ القديم يستغنى

كذلك فان الله تعالى قد حثنا على النظر
ورغبنا فيه والزنا الاعتبار وامرنا بالتفكير
والتدبر ، (٦٩) وما التقليد الا « ابطال منفعة
العقل لانه انما خلق للتأمل والتدبر ، وقبح
بمن اعطى شعمة يستغنى بها أن يفتشها
ويعنى في الظلمة » (٦٤) .

٢ - الحق اذن لا يعرف تقليدا فلا بد من
التعاس السبل الموصلة الى العلم بحقائق
الاشياء ، وهي عند الماتريدي الحس والخبر
والعقل . ويناقش الماتريدي قيمة معارفنا
وهي الحس في المعارف التي تصل اليها من
طريق الحس والخبر والعقل . ويقدم الماتريدي
نظرية في المعرفة يبين فيها اننا لا نستطيع أن
نستغنى عن مصدر من هذه المصادر التي
هي مسبلنا الى العلم بحقائق الاشياء ، لان لكل
مصدر طائفة من المعارف لا سبيل الى الوصول
اليها الا من طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتألم ، وما به نبقي
ولغنى ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو
مكابير متعنت لا تصح مناظرته ، لانه ينكر ما
يعاينه بنفسه . ويكفي ان نقوله بالآلم الشديد
من شرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم ،
فتقابله حينئذ بتعنت مثل لعنته ، منكرين
عليه الله ومصرفته باله حتى يجزع ويفجر
وينتهك مستره (٦٥) .

اما الخبر - أو شهادة الغير بلغة المعصر
الحديث - فهو وسيلتنا الى معرفة اسمائنا
ونسبتنا واسماء الاشياء جميعا ، كما نعرف
بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية ،

(٦٣) القرآن سورة فصلت ٤١ آية ٥٢ ، اللاشية ٨٨ ١٧٢٢ ، البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٦٤) ابن الجوزي ، طيس ابليس ص ٧٩ .

(٦٥) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٧ ، ٨ .

(٦٦) الرجوع السابق ص ٨ .

(٦٧) يقصد « الجواهر » ص ٩ ، وهي الكلمة الصربية المفسلة عند الماتريدي بدلا من كلمة الجواهر .

الأخرى التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي من مجوس وزنادقة ولنوبة (٧٠) ولا شك أن هذه النظرات قد أخت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة أنفسهم ومنهم الإمام الماتريدي نفسه .

٤ - - يستخدم الماتريدي أدلته على حدوث الأجسام في التدليل على وجود الله . إذا كانت الأجسام لا تجتمع وتنفرد بنفسها ، ولا هي قادرة على إصلاح ما فسد منها في حال فونها وكمالها ، وإذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبيعتها ، فثبت أن ذلك كله بعلم حكيم .

وللماتريدي دليل آخر يتفق فيه مع الأشعري وينبني على فكرة التفسير . العالم بتغير باختلاف الأحوال عليه من حي يموت ، ومتفرق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، فهو أبداً يتغير بأخبار تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير ، والأجسام ألوان الثوب بنفسه من غير أصباغ ، والسفينة تصير على ما هي عليه بلانها ، فإذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من علم ينشئها قدير ، به تكون ، وكذلك أمر العالم (٧١) .

هذا الدليل نجده عند الأشعري ، فنقرأ في كتاب اللمع : « مما يبين ذلك (أي أن الخلق صانع) أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مغزولاً ثم لوياً منسوجاً بغير صانع ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً لم ينتظر أن يصير غزلاً مغزولاً ثم لوياً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان من معقول خارجاً وفي الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قسراً مبيتاً ناتئراً

بقدمه من غيره . نفس الأعيان محتاجة إلى من يصلح ما فسد منها ، عاجزة عن إصلاح نفسها حتى ولو كانت في حال كمالها وقوتها ، ونقصها محتاجة إلى من يقهر طبيعتها المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، ونقصها محتاجة إلى من يؤلف بين أجزائها وأبعاضها ، كذلك نقصها متغيرة فانية زائلة ، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه ، وفي ذلك حديثه (٦٨) .

أما أدلة الماتريدي العقلية على حدوث الأجسام فإنها مبنية على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تسرر بأن الأجسام لا تظلو من الحوادث ، وكل ما لا يظلو عن الحوادث فهو حادث . لا تظلو الأجسام من حركة أو سكون ، واجتماع أو تفرق ، وطيب أو خبيث ، وحسن أو قبيح ، وزيادة أو نقصان ، وهن حوادث بالحس والعقل ، لأن الفلدين لا يجتمعان ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . كذلك نانا « لا نعلم كتابة بلا كاتب ، ولا تفرقا إلا بمفرق » وكذلك الاجتماع ، وكذلك السكون والحركة ، فيلزم في جملة العالم ذلك ، إذ هو مؤلف مفرق ، بل الإجموعية في تأليف العالم أرفع ، فهو أحق أن لا يفرق ولا يجتمع إلا بغيره . ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان ، فمطله جميع العالم ، إذ هو في معنى ما ذكرت » (٦٩) .

هذه الإرادة التي يذهب إليها الماتريدي يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة فنجدها تردّد عند إبراهيم بن سيار النظام المتزلي الذي جاء قبل الماتريدي بصوالى تسرن من الزمان . وهذه الإرادة هي في الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة الأوائل وأرباب الديانات

(٦٨) كتاب التوحيد ص ١١ .

(٦٩) المرجع السابق ص ١٥ .

(٧٠) انظر مقدمة الدكتور شيراز كتاب الاعتصام للفيضان ، القاهرة ١٩٢٥ .

(٧١) كتاب التوحيد ص ١٨ ، ١٩ . ويرتد الدكتور محمود قاسم - الذي يعمل حملة قاسية على المتكلمين - للماتريدي « بغيره من الفصل » على هذا الدليل الذي استعمله « في البات وجود الله بطريقه بقلبي العقل » . انظر مقدمة الدكتور قاسم لتأليف الأدلة ص ٢١ .

اما فكرة تنهاى الصالح التى يتخذها الماتريدي هنا أساسا للبرهنة على وحدانية الله فهى فكرة أرسطية ، وان كان أرسطو نفسه لم يستعملها كما استعملها الماتريدي، بل ان أرسطو الذى يقول بتنهاى العالم قد وقع في الشرك بادق معانيه حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدي ان مجرى الرسل بالآيات البيئات على الواحد القهار شاهد على وحدانية الله ، اذ لو كان لله شريك في ملكه لمتع الرسل من اظهار آياتهم لان في ذلك ابطالا لاهيته وشركته (٧٦) .

٦ - والله تعالى موصوف في الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة والتكوين والرحمة والرزق غيرها من الصفات الدائمة والفعلية ، لا فرق في ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

اما الطائفة الاولى من الصفات وتنعى بها الصفات الذاتية وهى العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والارادة فلا خلاف عليها بين اهل السنة جميعا من حيث انها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم الى ان عبارة « لا هى ذاته ولا هى غير ذاته » تحتوى على تناقض لا سبيل الى رفعه (٧٧) : لكن

ان تحول الطير الى حالة الاجر وينتفضد بمفحه على بعضي بغير صانع ولا بان كان جاهلا . واذا كان تحول النطفة ملقة لم مضغة لم لحماء ودما وعظما اعظم في الامجوبة كان اولي ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال » (٧٢) .

وينفرد الماتريدي بعد ذلك بدليل آخر على وجود الله لا تجده عند احد قبله من فلاسفة او متكلمين . يستدل الماتريدي بوجود الشر في العالم على ان العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه ، لو كان العالم قد وجد بنفسه من غير صانع لانفتق الشر ، لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتقى لنفسه الا احوالا هي احسن الاحوال واوقانا هي اسعد الاوقات وصفانا هي خير الصفات . فثبت من وجود الشر في العالم انه لم يكن بنفسه (٧٣) .

٥ - وفي التذليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدي كما يقتصر الاشرعي على ما يسمى بدليل التمايز المستمد من القرآن الكريم : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (٧٤) وغيرها كثير في القرآن ، وانما يعرض الماتريدي لادلة اخرى نوجزها على النحو الآتي :

لو لم يكن الله واحدا لم يكن العالم متناهما ، اذ لو جاز ان يكون هناك أكثر من اله واحد لا يمكن حينئذ ان نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التى لو كان من كل منهم شيء واحد لخرجت جملة الصالح من التناهي بخروج المحدثين له (٧٥) .

(٧٢) الاشرعي ، كتاب الكمع ص ٦ ، ٧ .

(٧٣) كتاب التوحيد ص ١٧ .

(٧٤) سورة الانبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٧٥) كتاب التوحيد ص ١٩ .

(٧٦) كتاب التوحيد ص ٢٠ .

(٧٧) مقدمة الدكتور قاسم لتأليف الأدلة ص ١٢٠ .

تلك الأشياء . وهذا المعنى هو الذى قصد اليه الباقلاني من الة الاشارة حيث يقول : « أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٨١) .

أما الفرائى الذى جاء بعد الباقلاني بقرون من الزمان ونصر مذهب الأشعرى فانه وإن كان يستخدم معنى القوة والفعل والأرسطيين لحل هذا الإشكال إلا أنه لا يخرج مع ذلك عما قصد اليه الماتريدي من معنى . يقول الفرائى : « وأما ما يشتق له من الانفعال كالإزراق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأول أم لا . . . فقال قوم : هو صادق أولاً ، ألا لو لم يصدق لكان اتصاله به موجباً للتغير . وقال قوم : لا يصدق ، إذ لا خلق في الأول ، فكيف خالقاً (والكاشف للفناء من هذا أن السيف في الفمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً بمعنىين مختلفين : فهو في الفمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف في الفمد صارماً أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا تقصور في ذات السيف وحده واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمنى الذى يسمى السيف في الفمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأول ، فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأول . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع السيف اسم الصارم لا يصدق في الأول . (٨٢)

الشيخ على القارى يرفع هذا التناقض إذ يميز بين الوجود في الالهي والوجود في الخارج فيقول : « أنها (أى الصفات) لا هو بحسب المفهوم الالهي ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجى ، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات ، إلا أنها لا تتغير باعتبار ظهورها في الكائنات » (٧٨) .

أما الطائفة الثانية من الصفات ونعني بها صفات الفعل كالتكوين والرحمة والرزق وغيرها فقد تروهم بعض المحققين من علماء الكلام من الأشعرية والماتريدية أن شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة واسعة لأن الماتريدية تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الأشعرية أنها مجرد صفات نسبية حادثة (٧٩) .

لكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضييق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة حين نقارن بين آراء الماتريدية وآراء الأشعرية الذين جاءوا بعده مثل الباقلاني والفرائى .

يقول الماتريدي في كتاب التوحيد : « والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأول . وإذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من العلوم والتقدير عليه والمراد (٨٠) والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء كلها يتوهم قدم

(٧٨) على القارى : شرح الله الأكبر ص ٢٤ . وانظر أيضاً كيف يفسر الفرائى وابن تيمية هذه العبارة : الفرائى ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، ابن تيمية ، الوسائل والمسائل ج ١ ص ١١٢ ، الأشعرية ١٩٢٢ .

(٧٩) انظر كتبنا : A study on Fakhr al-Din al-Razi, pp. 89-104.

(٨٠) كتاب التوحيد ص ٤٧ ، وقارن أيضاً مقال : Von Manfred, Maturidi und sein kitab Ta'wilat al-Qur'an, Der Islam, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

(٨١) كتاب التوحيد ص ٦٦٢ - ٦٦٤ ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢ - ٧٣ .

وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه ، فدل ذلك على أن المراد في تسميته ما ورد به الشرع والأذن دون غيره (٨٦) .

وإذا كانت أسماء الله توقيفية جاز لنا أن نسميه « شوء » لقوله تعالى : « ليس كمثله شوء » (٨٧) وقوله « قل أي شوء أكبر شهادة قل الله شهيد » (٨٨) . والعقل لا يمنع هذه التسمية ، لأن الشبهة اسم الإثبات لا غير في العرف ، إذ القول « بلا شوء » نفى ، إذا لم يرد به التصغير ، ثبت أنه اسم الإثبات ونفى التعليل . (٨٩)

٨ - رؤية الله عند الماتريدي واجبة سمعا ، لكنها رؤية بلا كيف ومن غير تفسير . أي أن الماتريدي يؤمن بجسوات الرؤية . لكنه يرى أن العقل عاجز عن تقديم الدليل على جواز الرؤية . والمؤمنون يرون الله في الآخرة ولا يرونه في الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : « أنهم من دهم يومئذ محجوبون » . (٩٠)

ومن الطريف أن يتخذ أهل السنة من ماتريدية وأشمعية الآيات التي احتج بها المعتزلة على نفى الرؤية دليلاً على المثبتة على نفى الرؤية دليلاً على المثبتة على نفى الرؤية بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (٩١) ،

٧ - وقال الماتريدي بالتوقيف في أسماء الله ، فلا يجوز أن نسميه إلا بما سمى به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى ولو أردنا به المغايرة أي أن الله جسم لا كالاجسام ، أو أردنا به الإثبات أو الوجود (٩٢) . يقول الماتريدي « وحقه السمع من الله ، أن الجسم ليس من أسمائه ، ولم يرد منه ولا من أحد من أذن له تقليده ، فالتقول به لا يسمع ، ولو وسع بالتحت من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل ذلك مستنكر بالسمع ، وليس القول بكل ما يسمى به الخلق ، وذلك فاسد . » (٩٤) .

ويقول : « لا أحد يجعل الجسم من أسماء الإثبات ، إذ لا يسمى به الأعراض والصفات على احتمالها اسم الإثبات ، لذلك بطل القول به » (٩٥) .

وحين جاء الباقلاني ، وهو أشعري ، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدي ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدي . منع الباقلاني من إطلاق لفظ الجسم على الله « لأن الامة مجمعه على حظر تسميته ما قبلنا ولفظنا وحالنا » ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لأنه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدرابة شيئاً أكثر من العلم . وأجازه وصفه وتسميته بأنه نور وأنه مأكور ومستهزى وسائر من جهة السمع ،

(٨٢) أترجع لنفسه .

(٨٤) كتاب التوحيد ص ٢٨ .

(٨٥) المرجع السابق ص ٢٨ .

(٨٦) التمهيد ص ١٩٥ - ١٩٥ .

(٨٧) سورة الشورى ٢٢ آية ١١ .

(٨٨) سورة الانعام ٦ آية ١٩ .

(٨٩) كتاب التوحيد ص ٤١ .

(٩٠) سورة الطه ٨٢ آية ١٥ .

(٩١) سورة الانعام ٦ آية ١٠٢ .

ويتوقف من التأويل . ويدكرنا الماتريدى هنا بموقف السلف من التشبهات . مثل ربعية الرأى من قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلىنا التصديق . وروى عن مالك ابن انس أنه سئل : كيف استوى ؟ فاطرق برأسه ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والابحان به واجب ، والسؤال منه بدعة .

وكل ما يمكن للمقل أن يقطع به في هذا الموقف هو أن الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة عنه وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل من التفسير والرواى . (٩٧).

١- والإنسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب ، كما أن الله سبحانه وتعالى حقيق للإنسان الفعل والاختيار فقال تعالى : « اعملوا ما شئتم » (٩٨) . وأعمال الإنسان وإن كانت كسبا له إلا أنها مخلوقة لله كما قال : « والله خلقكم وما تعملون » (٩٩) . وليس في اضافتها لله نفيها من الإنسان ، بل هى لله بأن خلقها على ما هى عليه وأوجدها بعد أن لم تكن ، والخلق على ما كسبوهما

وقوله لموسى « لن ترانى » (٩٢) ، وقوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب » (٩٣) . ورأى أهل السنة في قوله تعالى « تدركه الأبصار » دليلا على اثبات الرؤية ، إذ الآية لا تنفى الرؤية وإنما تنفى الإدراك ، لأن فيه معنى الإحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب . (٩٤) أما قوله لموسى « لن ترانى » حين سأله « رب أرنى انظر إليك » فمعناه أنه لن يراه في الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله تعالى مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولدا أو شريكا لما سأله من الله ، إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكن سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الفكر ، وكان الله ناهى وعاقبه كما نهى نوحا وعاقب آدم في غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أباهه وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل . « فإن استقر مكانه فسوف ترانى » واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد أدرك الجبل . « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » . يعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا . لم كيف يدعى المختزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها تبنى الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى مسن أمر ربه . ما مرفته المختزلة . (٩٥)

٩- و « الرحمن على العرش استوى » (٩٦) يؤمن بها الماتريدى كما جاءت في التنزيل ،

(٩٢) سورة الأنعام ١٢٧ آية ١٢٢ .

(٩٣) سورة القصص ٢٢ آية ٥١ .

(٩٤) كتاب التوحيد ص ٧٧ ، الرأى ، كتاب الأربعين ٢١٢ .

(٩٥) الصابوني ، البداية ص ٧٤ ، الرأى ، الأربعين ص ٢٠٠ ، التوحيد ص ٧٧ - ٨٥ .

(٩٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٩٧) التوحيد ص ٩١ - ٧٤ .

(٩٨) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .

(٩٩) سورة الصافات ٢٧ آية ٩٦ .

للكتابه اذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة اذا كان لا يجد قلمًا ولا ورقًا أو وجد القلم والورق وكانت يده شللاً . وبهذا - أى بسلامة الاسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » (١٠١) . ومعلوم كانه لا سبيل في ذلك الا بالزاد والراحة . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح دون المعنى الاول الذى هو القدرة الحادثة . ولا شك ان الاستطاعة بهذا المعنى مقدمة على الفعل . يقول الماريدى : « الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين : أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهى تتقدم الافعال ، وحقيقتها ليست بمجمولة للامال وان كانت الافعال لا تقوم الا بها ، لكنها نعم من الله اكرم بها من شاء ... والثانى معنى لا يقدر على تبين حده شئ» يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل مثلما يقع معه . (١٠٢)

الآن فالماريدى يقسم القدرة التى هى مناهل التكليف قسمين : ١) قدرة ممكنة وهى ما يسميها بسلامة وصحة الآلات وصحة الاسباب ، وهذا تفسير للقدرة باللام ، لان القدرة حقيقة صفة يأتى بها لتعبد الفصل والترك وفق مشيئته . ٢) قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة وهى التى يقدر الانسان بها على الفصل المكلف به مع يسر تفضلا من الله تعالى . ولا بد مع هذه أيضا من صحة اسباب اليسر . والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماريدى لا قبله خلافا للمعتزلة ، ويخلقها الله مقارنة للفعل بعد

وفعلوها » (١٠٠) . وبذلك يتوسط الماريدى بين الجبرية التى سلبت الانسان من كل فصل واختيار وصيره كآلة وبين المعتزلة التى لم تجعل لله تدبرا في افعال الانسان .

وتقع افعال الانسان الاختيارية بقدرة او استطاعة يخلقها الله في الانسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الافعال مع توفير اسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الثواب والعقاب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر فيكون هو المضيف لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه . وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق الثواب والعقاب على الفعل باختيار القصد اليه ، يدل على ذلك ان الفعل من غير قصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب او عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : من النائم حتى يستيقظ ومن العبي حتى يحتلم ومن المجنون حتى يعقل » . وبذلك على ذلك أيضا ان الفعل في ذاته قد يكون صالحا للخير والشر كالهجرة مثلا ، فهى في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب إنما يتوجه اليها باختيار القصد لقوله عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات » وإنما لكل امرئ ما نوى » فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، ولا القدرة الحادثة . فيقال مثلا هذا الشخص مستطيع

(١٠٠) كتاب التوحيد ص ٢٣٦ .

(١٠١) سورة آل عمران ٢ ٢٦٧ .

(١٠٢) كتاب التوحيد ص ٢٥٦ .

(١٠٦) فأخبر بذلك ان على المؤمنين ذنوبا تنفر بالتوبة ويكفر منها مع ابقاء اسم الايمان وليس الكفر فى العرف الا بمعنى التكذيب ، ومركب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفو ويغاف عذابه . (١٠٧)

والايمان هو التصديق بالقلب دون الاقرار باللسان لقوله تعالى : « الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان » (١٠٨) وقوله تعالى : « قالت الاغراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » . (١٠٩) ، وان كان القر بلسانه تجرى عليه احكام الاسلام لان الانسان لا سلطان له على قلوب الناس ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » . (١١٠)

١٢ - ولم يتخلف الماترىدى من معظم علماء الكلام الاوائل فى الرد على المجوس والزندقة من دهرية وثنية وتقص اقوالهم . ويعتبر كتاب التوحيد من اقدم الوثائق الهامة التى بين ايدينا والتى تجد فيها عرضا موسعا لآراء اصحاب هذه المذاهب ومناقشتها وقطعها . فهو اقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ ، واقدم من كتاب الفنى للقاسى مبد الجبار المتوفى عام ١٥ هـ ، واقدم من الملل والنحل للشهرستانى المتوفى

التقصد وسلامة الآلات وصحة الاسباب . (١٠٣) فالتقصد مع سلامة الآلات والاسباب هو مناط التكليف ، اما الفعل فواقع هو والقدرة العادة المقارنة له بالزمان بقدرة الاله التدبيرة ، ولولا التقصد مع سلامة الاسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة العادة للقدور ، اى لما وجدت القدرة العادة ولا الفصل المقارن لها . ومقارنة القدرة العادة للقدور هي الكسب عند الاشعري ، وليس للمبد فى عمله سوى الكسب . لكن الكسب عند الماترىدى هو الاختيار او ان شئت قل هو التقصد ، فكسب الاشعري مع الفعل لا قبله لانه نفس تعلق القدرة العادة بالقصور ، اما كسب الماترىدى فيجوز ان يكون سابقا للفعل والقدرة العادة معا .

١١ - والمؤمن لا يخرج من الاسلام بكثرة يرتكبه من زنى او قتل . وليس بين الايمان والكفر منزلة بين منزلتين ولا اسما بين الاسمين ، فان الله تعالى قسم البشر الى قسمين ، مؤمن وكافر فقال تعالى : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » (١٠٤) وياأس الله الكافرين من رحمته فقال : « اولئك بسوا من رحمتى » (١٠٥) ، وحث المؤمنين على التوبة فقال تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون »

(١٠٣) التجميع السابق ص ٢٥٧ - ٢٦٢ .

(١٠٤) سورة التافات ٦٤ آية ٢ .

(١٠٥) سورة المتكوت ٢٩ آية ٢٣ .

(١٠٦) سورة النور ٢٤ آية ٢١ .

(١٠٧) كتاب التوحيد ص ٣٢٤ .

(١٠٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

(١٠٩) سورة العجرات ٩ آية ١٤ .

(١١٠) أخرجه مسلم والبخارى وابو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى وابن حنبل .

والظلمة منحة من ناحية الجنوب « (١١٣) وجاء في موضع آخر : « وقال الوراق في كتابه وكان ثنويا : هم على ثلاث فرق : فرقة تنفى الأمراض ، وأخرى تشبها أحيانا للأجسام وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هي الجسم أو غيره » . (١١٤) وكذلك يفعل الماتريدي في كتاب التوحيد . (١١٥)

ومن ناحية أخرى نجد اتفاقا تاما بين الرجلين في حكايتهما للمذاهب الثنوية فنقرا في الفصل الذي عقده القاضى عبد الجبار في المغنى في حكاية قول الماترية : « وزعموا أن كل واحد منها (أى النور والظلمة) خمسة أجناس ... وحكى منهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ، فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير ، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر ، ولها حواس خمس ، فما كان منها في النور فهو خير ، وما كان منها في الظلمة فهو شر ... » (١١٦)

ونقرا في كتاب التوحيد في الفصل الذى ذكر فيه الماتريدي أقاويل الماتية : « وكل واحد منهما (أى النور والظلمة) خمسة أجناس : حمرة وبياض وصفرة وسواد

عام ٥٥٨ هـ . وكان الفهرست والمثل هما المصدران الوحيدان لدينا عن هذه الفرق الى وقت ليس بعيد .

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما أسهم به الماتريدي من نقض لآراء هذه الفرق ، لأننا نعلم أن المعتزلة - الذين فقدت معظم مؤلفاتهم ، وخاصة مؤلفات فيسوخيم الأوائل - كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير في هذا الشأن ، وقطعوا في مناظراتهم كثيرا من أرباب هذه المذاهب . (١١١) وإذا عدلنا الجزء الخاص بالفرق غير الإسلامية من كتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار الذى جاء بعد الماتريدي حصيلة آراء المعتزلة فى مذاهب هذه الفرق ومناقشتها ، فإنا نجد بين كتاب المغنى وكتاب التوحيد شبا كبيرا .

فمن ناحية نجد صاحب المغنى يعتمد سراحة في حكايته للمذاهب الثنوية على أبى عيسى الوراق (١١٢) الثنوى عام ٢٤٧ هـ وماكتبه في مذاهب الثنوية . فنقرا في الفصل الذى كتبه بعنوان « حكاية قول الماتية » : « وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا من ناحية الشمال

(١١١) الكنية والأصل ص ٢٥ - ٢٧ .

(١١٢) هو أبو عيسى الوراق استل الرافضى الكندي ابن الروندى . كان الوراق ثنويا مثاليا ، وظهر الرافضى ، تولى عام ٢٤٧ هـ .

(١١٣) المغنى ج ٥ ص ١٠ .

(١١٤) المرجع السابق ص ١١ .

(١١٥) يلعب الاستلا جورج فيدا في مقالاته عن الماتريدي :

G. VAJDA, "Le temoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manicheens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, Revue d'Etudes Arabes, pp. 1-38, tome XIII, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.

يلعب فيدا في هذه المقالة الى أن الماتريدي يتفق مع الوارث في حكايته للمذاهب النورية والديسية والبريقونية ويرجح فيدا أن يكون الوراق والماتريدي قد استقيا معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد .

(١١٦) المغنى ج ٥ ص ١١ .

قهره ، فإذا العلم والرؤية والمقدرة والفنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز واللث والوهوان فى جوهر النور ، فان كان ذا كله خيراً ، والأول كله شراً فما أبصركم بالخير والشر « (١١٩)

هذه ليست سوى أمثلة قليلة على الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار فى حكايتهما لأراء فسرقت الثنوية ووردهما لقتالتهما وغيرها كثير فى كتابى التوحيد والفنى وهما أقدم مصادرنا فى هذه المذاهب .

وإذا كان من الصعب علينا أن نحدد أمالة الماتريدى فى مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضى عبد الجبار فان كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصاً - لا غنى عنه - من أقدم النصوص التى تضيف الى معارفنا كثيراً من آراء أهل هذه الديانات التى كانت منتشرة فى العالم الإسلامى . والتسى كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الأثر فى تطور علم الكلام نفسه . (١٢٠)

تقد كان دفاع المسلمين الحصار من التوحيد - رغم أن الإسلام فى جوهره دين توحيد - رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية فى البلاد التى فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك التنائية . وكذلك كان دفاع المسلمين من حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية والدهرية وفلاسفة الاغريق القائلين بقدام العالم .

وكان فوق ذلك أن تسربت بعض آراء الثنوية الى المسلمين أنفسهم ودخلت الى

وخضرة ، فلكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منهما حواس خمس ... فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر ... « (١١٧)

ومن ناحية ثالثة فان الاتفاق بين الماتريدى والقاضى عبد الجبار لم يقتصر على اتفاقهما فى الأخذ من الوراق وحكايتهما لهذه المذاهب بل تمداه الى الاتفاق بين الرجلين فى الرد على أقاويل الثنوية وبيان فسادها .

فنقرأ فى كتاب الفنى : « وبعد ، فانه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حية أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقسرة ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل ، وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التثبيت به ومحاربتة ، على ما يهلون به . فيقتال لهم : إذا جاز أن تساوى النور فى كونها حية عامة ، فهلا صح أن تساويه فى كونه خيراً فاضلاً ، وفي ذلك إبطال مذهبهم ، ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة ، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سواها بينهما فسى كونهما حينئذ عالين مدركين فاعلمين ، وفسى ذلك هدم مذهبهم . » (١١٨)

ونقرأ فى كتاب التوحيد : « وبعد ، فان جوهر الظلمة أن كان هو رأى النور ، وهو الذى أبى (أى قهر) النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية ، لا الذى لم يره ليتحصن منه ، ولم يعلم ما به يتخلص من

(١١٧) التوحيد ص ١٥٧ .

(١١٨) الفنى ج ١ ص ٤٣ - ٤٤ .

(١١٩) التوحيد ص ١٥٨ .

(١٢٠) الفى كتاب الانتصار ومقدمة تيرج ص ٥٤ - ٦٠ .

(١٢١) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة تيرج .

جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي
منها يلاقى عرشه . وهذا شبيه بقول
الثنوية : ان معبودهم الذي سموه ثورا
يتناهى من الجهة التي يلاقى الظلام وان لم
يتناه من خمس جهات » . (١٢٢)

بل انشا لا نستبعد ان تكون بعض آراء
الثنوية قد تسلمت الى اهل السنة أنفسهم ،
فان بين رأى اهل السنة في الصفات وبين
رأى الثنوية شبا كبيرا . نقرأ في المعنى :
« وقال الوراق في كتابه ، وكان ثنويا : هم
(اى الماثوية) على ثلاث فرق : فرقة تنفى
الامراض ، واخرى تشبها افعالها للاجسام ،
والثالثة زعمت انها صفات ، ولا يقال هي
الجسم ولا غيره » (١٢٣) . وذلك بعينه
رأى اهل السنة في صفات الله اذ يقولون بان
صفات الله ليست هي ذاته ولا غيرها .

نظرياتهم في علم الكلام . فممن بين الايواف
التي نفل منها التجسيم الى الاسلام باب
الثنوية ، بالرغم من ان التجسيم غريب عن
روح الاسلام وروح الديانة الاسلامية . نجد
التجسيم عند الشيعة الذين هم - كما يقول
نيبوج - « محل امتزاج الثنوية بالاسلام
خاصة ، اذ في افكارها الرئيسية من المناسبة
لأراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها في
المنها ، وتجسيمها الذي هو اقرب شيء الى
تجسيم الثنوية » . (١٢١)

بل ان رجلا زاهدا عابدا كمحمد ابن كرام
صاحب فرقة الكرامية نجد عنده - الى
جانب التجسيم - تصورا للذات الالهية
كتصور الثنوية للنور والظلمة . يقول ميد
القاهر بن طاهر البغدادي : « ان ابن كرام
دعا اتباعه الى تجسيم معبوده ، وزعم انه

(١٢١) الفرق بين الفرق ص ١٢١ .

(١٢٢) المعنى ج ٥ ص ١١ .

مراجع البحث

أولاً : مراجع مخطوطة

- ١ - التنيسى ، تقي الدين عبد القادر الفزى الحنفى ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ نصيب .
- ٢ - الكفوى ، محمود بن سليمان ، طبقات كتائب اعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ ف .
- ٣ - الماريدى ، أبو منصور محمد بن محمود بن محمود ، تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٢ تاريخ .
- ٤ - التنسفى ، أبو العباس يمين بن محمد الكفوى ، تبصرة الأدلة في أصول الدين ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١٢ توحيد .

ثانياً : مراجع عربية مطبوعة

- ٥ - ابن الجوزى ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ، لغة النظم والخطباء أو تلبس إبليس ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٦ - ابن حزم ، أبو محمد على الدمشقى ، كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبعة مكتبة بيلداد بدون تاريخ .
- ٧ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٨ - ابن حنكلا ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأسيان وتباعد أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٢١٠ هـ .
- ٩ - ابن عساکر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبیین کتب الفترى فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري ، طبعة دمشق ١٣٢٧ هـ .
- ١٠ - ابن قطلوبغا ، أبو العدل زين الدين قاسم ، تاج التراجم في طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .
- ١١ - ابن الرامى ، أحمد بن يعقوب ، كتاب الملية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما أربلوف ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .
- ١٢ - ابن النديم ، محمد بن اسحق ، كتاب الفهرست ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٣ - أبو حنيفة ، الإمام الأعظم ، الفقه الأكبر ، الرسالة ، المالم والكتلم ، الوصية ، طبعة حيدر آباد ١٢٢١ هـ .
- ١٤ - أبو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ١٥ - أبو حنيفة ، الوصية الهيصة في ما بين الأشعرى والثوفاوية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢ هـ .
- ١٦ - الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، كتاب الإبانة من أصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب المنع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكارى ، طبعة بيروت ١٩٥٣ دار المشرق ، وكتساب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق رشيد ، طبعة استنبول ١٩٦٩ .

- ١٧ - الباقلي ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكاري ، دار الشرق بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الانصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .
- ١٨ - البغدادي ، ابو منصور عبد القاهرة بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- ١٩ - البردوى ، علي بن محمد ، كشف الاسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨ هـ .
- ٢٠ - البيهقي ، جمال الدين احمد ، اشارات لرام من هجرات الامام ، تحقيق يوسف عبد الرازي ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ٢١ - حاجي خليفة ، مصطفى عبد الله ، كشف القنون عن اساس الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٢١ .
- ٢٢ - الفيض ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ .
- ٢٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، الاربعين في اصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، ملحق الفقيه ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ .
- ٢٤ - الزبيدي ، محمد بن محمد الحسيني ، انصاف السادة للكتان بشرح اسرار احكام علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
- ٢٥ - السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ، كتاب الاسما ، حقله مرجليوت ، طبعة لندن ١٩١٢ .
- ٢٦ - السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن لقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٢٧ - السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، طبقات الفسرين ، طبعة ليون ١٨٣٩ ، منها صورة فوتوغرافية ، طبران ١٩٦٠ م .
- ٢٨ - الشهرستاني ، عبد الكريم ، المل والنحل ، طبعة اثني ببغداد بدون تاريخ .
- ٢٩ - شيخ زادة ، عبد الرحيم بن علي ، كتاب نظم الفوائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدي والاشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٣٠ - الصايوي ، نور الدين احمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين ، تحقيق فتح الله خليل ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .
- ٣١ - الصديقي ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، التواليف والوفيات ، حقله دتر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٢١ - ١٩٥٩ .
- ٣٢ - طاش كوري زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .
- ٣٣ - الطحاوي ، الامام احمد أبو جمل ، بيان السنن والجماعة ، طبعة حلب ١٣٢٤ هـ .
- ٣٤ - علي القاري ، شرح الفقه الاكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٣٥ - القرطبي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٦ - قاسم ، محمود ، مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ، القاهرة ١٩٦٤ .

- ٣٧ - القاضي عبد الجبار ، كتاب المقتنى في أبواب التوحيد والعدل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والكتاب والنشر .
- ٣٨ - القرشي ، محمد بن أبي الوفا ، الجواهر المسبية لطبقات الحنبلية ، حيدر آباد .
- ٣٩ - الكنتوي ، محمد بن عبد الحى ، الفوائد البهية في تراجم الحنبلية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٤٠ - محمد فهد ، رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٤١ - النسائي ، دهر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٦٦ هـ .

ثالثاً : مراجع أوروبية

- 42 — ALLARD, M., *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Astari et de ses premiers grands disciples*, Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1965.
- 43 — Kholeif, F., *A study on Fakhr al-din al-Razi and his Controversies in Transoxiana*, Dar El-Mashreq, Beirut, 1966.
- 44 — MACDONALD, D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903.
- 45 — PATTON, W., *Ahmed Ibn Hanbal and the Milla*, Leyden, 1897.
- 46 — VAJDA, G., "Le temoignage d'al-Maturidi sur la Doctrine des Manicheens, des Deysanites et des Marcionites", *Arabica*, Revue d'Etudes Arabes, tome XIII, pp. 1-38, Année 1966, E.J. Brill, Editeur, Leiden.
- 47 — Von Manfred, „Maturidi und sein Kitab Ta'wilat al-Qur'an", *Der Islam*, vo. 41, 1965.

الإسلام المناضل

أحمد ابوزنيد

واحياء القيم الإسلامية الأصيلة ، رعى أساس
أن ما أصاب العالم الإسلامي من تدهور
وتخلف إنما نشأ نتيجة إغفالها والانحراف
عنها ، وعدم التمسك بالتعاليم الإسلامية
الخالصة ، بينما يرى البعض الثالث ضرورة
الجمع بشكل أو بآخر بين التقاليد والتعاليم
الإسلامية ومتطلبات العصر الحديث والمزج
بينها ، مع إعادة تفسير القيم القديمة وتطويرها
للاوضاع السائدة في العالم الآن . ولناظم
هذه الآراء ينهى عن وجود ثورة فكرية عاطفية
كامنة في عقول المسلمين وصدورهم على
الوضع الذي يجدون فيه أنفسهم ومجتمعهم
وثقافتهم وحضارتهم ، وقد عبرت هذه

يعر العالم الإسلامي في الوقت الحالي
بمرحلة هامة من تاريخه، تشهد تغيرات جذرية
في بعض الاوضاع القائمة والتي سادت فيه
لفترات طويلة من الزمن ، ولذا فهو يحاول
أن يراجع نفسه فيها ويقومها تمهيدا لاصلاحها
او القضاء عليها تماما ، لو كان في هذا ما
يضمن له السير في الطريق القويم الذي
تختلف الآراء حول تحديده . فبينما يرى
البعض أن العالم الإسلامي لن يحقق أي
تقدم ، بل ولن يستطيع الصمود والبقاء الا
بمساعدة ركب الحضارة الحديثة ، وهي في
أساسها وجوهرها حضارة غربية مادية ،
يرى الكثيرون ضرورة الرجوع الى المساعي

بوحى الاحداث القائمة ، ولذا جاءت على درجة كبيرة من الفصحلة وسوء النهم ، نتيجة للتسرع للملاحقة تلك الاحداث ، ولكن البعض - وهو قليل على اية حال - يتميز بالدقة والعمق في التحليل والرصانة في الحكم ، والقدرة على النوص في اعماق العقليّة الاسلاميّة - ان صحت هذه التسمية . والمهم هنا ، مرة اخرى ، هو ذلك الاتفاق الذى يكاد يكون اجماعا على ان هذه الحركات الاحيائية والثورة ليست مجرد انتفاضات وقتية تهدأ وتزول بزوال اسبابها ، وانما هي مواقف راسخة واتجاهات واضحة بدأ العالم الاسلامي يسير فيها ، وانها تمثل نقطة اقتراف طرفي بين الحاضر الاسلامي المتخلف بكل مشكلاته وسلبياته ، والمستقبل الاسلامي الذى سوف يتميز بدرجة اعلى من الاحيائية والقدرة على المبادرة ، وان كانت هذه (الصوحة) سوف تحتاج بشر شك الى فترة طويلة حتى تتمكن من ترسيخ اقدامها وتحقيق اهدافها ، كما ان معظم هذه الكتابات تعالج الاسلام كدين وثقافة واسلوب للحياة ، ولحاول ان تربط بين الثورة المعاصرة في العالم الاسلامي والحركات الثورية القديمة التى عرفها الاسلام خلال تاريخه ، لكي تدلل في آخر الامر على ان تاريخ الاسلام كان مفعما دائما بالحياة والحركة على مكر ما يعتقد الكثيرون فالاسلام هو دين حياة ودنيا بقدر ما هو دين عقيدة وآخرة . ولم تظهر كل هذه النواحي بكل ذلك التكامل والقوة والوضوح بقدر ما ظهرت في كتاب جود فرى جانس

G. A. Jansen ; Militant Islam, Pan, London, 1979

ومنون الكتاب ذاته يوضح الاتجاه المصام الذى يسيطر عليه والمنطق الذى ينطلق منه الكتاب والروح التى تسوده ، ولكنه يتميز مع ذلك في النظرة الشاملة الكلية الى الاسلام ، وهي نظرة ترجع بفر شك ، والى حد كبير ، الى خبرة المؤلف الطويلة بالشرق الاوسط والعالم الاسلامي والعربى بالذات ، حيث عاش وعمل ما لا يقل عن ربع قرن زار خلالها

الثورة من نفسها في أكثر من حالة في شكل انتفاضة قد تكون مسلحة ليس فقط ضد الاوضاع الداخلية التى تسود المجتمع الثائر ، بل وايضا ضد القوى الخارجية التى كثيرا ما تكون متحكمة في اقدار ذلك المجتمع ومستولة بالتالى - بشكل مباشر او غير مباشر - عما اسابه من تخلف وتدهور وانحطاط . ولعل اوضح مثال اماننا الان لثل هذه الانتفاضات هو الثورة الاسلامية في ايران .

ولقد جلبت حركات الاحياء الاسلامي المختلفة والثورات المرتبطة بها ، وما تميز منه هذه الحركات والثورات من روح التمرد اهتمام عدد كبير من الكتاب في الغرب ، وظهر نتيجة لذلك - حتى قبل الثورة الاسلامية في ايران - عدد كبير جدا من المقالات والدراسات والكتب التى تحاول تحليل هذه الظواهر الجديدة وردّها الى الاوضاع القائمة الان في المجتمع الاسلامي بعامة ، بل وايضا الى طبيعة الاسلام نفسه وجوهره وماضيه وكفاحه الطويل ، والتحديات الكثيرة التى قابله وصمد لها وتقلب ملها . واسهم في هذه الكتابات عدد من كبار المستشرقين والمتخصصين في التاريخ الاسلامي والتاريخ الحديث على السواء ، وذلك ففسيلا عن المقالات الكثيرة التى ظهرت - ولا تزال تظهر - في الصحف الكبرى في الغرب ، والتى توفّر على كتابتها صحفيون عملوا لفترات طويلة في العالم الاسلامي ، مما اتاح لهم فرصة دراسة اوضاعه ونظمه وتقاليده وقياساته ومشكلاته من قرب . وعلى الرغم من ان كثيرا من هذه الدراسات ظهر في الستينات فان تفجر الثورة الاسلامية في ايران كذا ابلدانا بظهور سيل جديد من المقالات والكتب التى تذهب كلها الى ان هذه الثورة هي بمثابة إشارة البدء لقيام عصر جديد للعالم الاسلامي والحضارة الاسلامية ، وهو عصر سوف يتميز بالتحدي وتوكيد الذات الاسلامية ، وفرض الوجود الاسلامي على العالم المعاصر . وصحيح ان كثيرا من هذه الكتابات كتبت

وتوجيهات للمبلس والمآكل والصحة العامة..
انه دين ودولة أو دين وسياسة معا ، وهي
كلها أمور لا توجد في غيره من الشرائع - على
الاقل بهذا القدر من الوضوح ، وهذه نقطة
هامّة خفيفة بأن تؤخذ في الاعتبار طيلة الوقت
وبخاصة حين ندرس الحركات الثورية الحالية
التي يعوج بها العالم الاسلامي . فالحديث
عن الاسلام الثائر أو الاسلام المناهض أو
الاسلام المحارب أو عن الثورة الاسلامية وما
الى ذلك من العبارات التي تتروّد في الكتابات
الماصرة ، هو حديث يأخذ في الاعتبار البعدين
المختلفين المتكاملين : الدين والسياسة معا .

هذا هو الذي يجعل الكثيرين من الكتاب
والمفكرين والباحثين ، سواء المسلمين منهم
أو الاجانب ، يذهبون الى انه في أية دولة تكون
غالبية السكان فيها من المسلمين فان السياسة
تعني بالضرورة - بالنسبة لهم - « السياسة
الاسلامية » ، وانه حيث تكون السياسة
« زمنية » أو « وضعية » فان تلك الدولة
لا تعتبر في نظر هؤلاء دولة اسلامية بالمعنى
الدقيق للكلمة . وهذا أيضا هو الذي يدلع
هؤلاء الكتاب والباحثين الى القول بان الاسلام
الثائر أو المناهض أو المحارب ، ليس فقط
تاريخا طويلا ، بل وسيكون له أيضا مستقبل
طويل ، وهو امر يبدو انه يؤرق الكثيرين من
رجال الدولة والسياسة في الغرب ، لأن مثل
هذه الثورات والنضال والكفاح الذي قد
يكون مسلحا حين يقتضي الامر ذلك سوف
تظل واردة ما دامت هناك دول يؤلفها المسلمون
الغالبية العظمى من سكانها ، ولكنها تعجز
في الوقت ذاته عن أن توفق بين سياستها
الداخلية والخارجية من جهة ، وتعاليم الاسلام
الاصيلة من الجهة الاخرى . والتوفيق بين
هذين الجانبين أو على الاصح الجمع بينهما
ليس بدعة على أي حال ، وإنما هو من صميم
الاسلام ، وهو امر واضح في القرآن الكريم
ذاته ، كما انهما يظهران بوضوح في تطوّر
الدور الذي قام به النبي صلى الله عليه وسلم
انما حياته ، فحين كان النبي في مكة ، نزلت

معظم البلاد العربية ، كما عمل لبعض الوقت
في السلك الدبلوماسي الهندي في القاهرة
واسطنبول وجakarta وبيروت ، قبل أن يتقاعد
ويتفرغ للكتابة ومراسلة بعض المجلات
الرسمية وبخاصة الايكونوميست Economist

(١)

وبراحة هذا المدخل الشمولي أو المدخل
الكلّي تتمثل في أن يعيّر الباحث أن يسطى
صورة واضحة متكاملة عن الاسلام في تطوره
وديناميكته ، وما يتفاعل فيه من مختلف
القوى والاتجاهات ، بل وما يتعرض له من
غزو ايديولوجي ، وموقفه هو نفسه من
الايديولوجيات المختلفة ، فالاسلام ليس مجرد
دين أو عقيدة بالمعنى العام الشائع البسيط
الذي يدخله كثير من التشويه ، كما انه
ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية
التي تنظم حياة الانسان والمجتمع ، وإنما هو
أسلوب كامل للحياة يصل تأثيره الى كل
جوانب الوجود الانساني ويصطبها بصبغة
خاصة متميزة .. انه يتقود حركات الانسان
ويوجهها في كل مضارب الحياة : الفردية
منها والاجتماعية ، المادية منها والمعنوية :
الاخلاقية منها والاقتصادية والقانونية والثقافية
القومية منها والدولية على السواء على ما
يقول دانييل في كتابه من « الاسلام والغرب

N. A. Daniel ; Islam and the West, 1962

وهذه الاوصاف التي يذكرها دانييل هي في
الحقيقة آراء واقرال تتروّد لدى كل المسلمين
وتعبر عن وجهة نظرهم في دينهم ، ويرون أنها
هي الخصائص التي تميز الاسلام عن غيره
من العقائد والاديان الاخرى بما فيها الاديان
السمائية . فالاسلام نسق من المعتقدات ينفرد
ما هو طريقة العبادة . انه ثقافة وحضارة
معا .. انه نظام قانوني كامل وشامل ونسق
اقتصادي واسلوب وطريقة للعمل .. انه
سياسة واسلوب الحكم والادارة . فهو يضع
قواعد تنظم الوراث والطلاق مثلما يضع قوانين
للسلوك والتصرف في الحياة اليومية ،

ارتبطت به ، فهي كلها أمور معروفة ، ولكنها تمثل تحدياً من أكبر التحديات التي واجهت الاسلام والمسلمين منذ ذلك العصر المبكر ولا تزال قائمة حتى الآن . الا ان المسلمين يعرفون كيف يتغلبون عليها بحيث تتماهى الفرقتان الرئيسيتان معاً في سلام وتآلف في اغلب الاحيان تحت راية العقيدة الواحدة .

ولم يسلم الاسلام بعد ذلك من توجيه بعض الانتقادات اليه من الغرب غير المسلم ، وهي انتقادات ترقى الى مصاف الاتهامات حسب ما يقول كل من دانييل وجانسن ، وظلت هذه الاتهامات تتردد خلال ما يزيد على الالف سنة من تاريخه بحيث أصبحت تؤلف جزءاً أساسياً من نظرية الغربيين المسيحيين الى الاسلام وفكرهم عنه . وكان على الاسلام والمسلمين ان يخوضوا حرباً فكرية وكلامية واعلامية طويلة لدحض هذه الاتهامات التي يمتدونها مقتريات ، وتبين وجهة نظر الاسلام فيها والدفاع عن هذه النظرة . وتتلخص هذه الاتهامات في أربعة أساسية هي : ان الاسلام انتشر بعد السيد ، متخفياً تحت رداء النجاشة او الحرب المقدسة ولم ينتشر من طريق الاقتناع ، وان الشريعة الاسلامية تفرض على بعض الجرائم والانحرافات عقوبات تعتبر في نظر الغرب قياسية بل و (وحشية وبربرية) حسب تعبيرهم لانها لا تتفق في صرامتها مع حجم تلك الجريمة ، وان الاقتصاد الاسلامي اقتصاد غير واقعي لانه يرفض كلية فكرة القائدة على رأس المال بدعوى انها نوع من الربا الذي يحرمه الاسلام ، واخيراً فان الاسلام بتعاليمه الخاصة من تعدد الزوجات والطلاق يحدد للمرأة مكانة دنيا في المجتمع تكاد تشبه العبودية .

وعلى الرغم من ان هذه الامور الاربعة اقربها الاسلام وجامت في القرآن الكريم مما يجعل من الصعب على المسلم ان يقبل الجال أو الشك فيها فان المسلمين ردودهم التي

الآيات الكريمة التي تتعلق في الاغلب بأمور العقيدة والتعاليم الدينية ، وحين انتقل الرسول الى المدينة جاءت الآيات والنسور التي تتعلق بالاحكام والقواعد والقوانين ، ان امكن هذا التعبير ، وذلك بعد ان جمع النبي (ص) بين دور الرسول والقائد والزعيم والحاكم ورئيس الامة والجندي المحارب ورئيس الدولة الذي يستقبل الوفود والسفراء . . . لقد وضع النبي القوانين واشرف على تنفيذها ، وهو ايضا امر لا يجده لدى غيره من الانبياء والمرسلين ، او حتى (الانبياء غير المرسلين) واصحاب الاديان الكبرى غير السماوية مثل بوذا .

ولقد تعرفى الاسلام منذ عصر الخلفاء الراشدين الذي يعرف عموماً باسم العصر الذهبي لكثير من الهوات والقتال التي أدت الى كل ما طرأ عليه بعد ذلك من خلافات واتقسامات . فخلال تلك الفترة القصيرة نسبياً التي استغرقتها حكم الخلفاء الراشدين قتل اثنان منهم غيلة وهما عمر وعلي ، كما مرق جسم الخليفة الثالث عثمان وهو يقرأ القرآن في بيته . ومن هنا يذهب الكثير من المؤرخين الى القول بان كل الخصومات والاتقسامات التي حدثت الاسلام والعالم العربي بالذات منذ ذلك الحين إنما نشأت في ذلك العصر الذهبي الذي كان يغير شك عصرًا مجيداً ، إذ فتح المسلمون العرب فيه كل تلك المساحة الشاسعة الممتدة بين حدود الهند في الشرق وطرابلس في الغرب . وليس من شك في ان النتيجة الرئيسية للنهاية الدموية - كما يصفها جانسن - للعصر الذهبي والتي تمثلت في مقتل الخليفة الرابع (الامام علي) كانت اتقسام المسلمين منذ ذلك الحين الى الفرقتين الكبيرتين : الاغبيسة السنية والاقلية الشيعية ، وهو اتقسام لم يمكن اصلاحه ابداً ، والاعظم انه سوف يظل قائماً الى الابد . وليس لمة ما يدعو الى الدخول هنا في تفاصيل هذا الاتقسام أو الخلائط السياسية والدينية الحادة التي

الخاصة وأسلوب حياتهم . ومن الخطأ أن تقيس كل شيء بالنسبة لما هو سائد في القرب والحكم عليه بتلك المعايير الغربية التي تناسب مع الثقافة الإسلامية ككل . وعلى أية حال فاته على الرغم من كل هذه الانتقادات أو (الاتهامات) فإن الإسلام يبدو مسيطرا سيطرة كاملة على حياة المسلمين حتى هؤلاء الذين يزعمون أنهم (تقنيون) و (متحررون) وذلك لأن الإسلام كما ذكرنا هو ثقافة وحضارة وأسلوب للحياة والعيش والتكامل . وربما كان هذا هو أحد الأسباب التي دلت مؤلف أحد الكتب التي ظهرت منذ وقت غير بعيد بعنوان *The 100 : A Ranking of the Most Influential Persons in History*

السي أن يجعل النبي محمدا (ص) يأتي في المقدمة وعلى رأس كل هؤلاء المائة الذين يضمون فيما بينهم أنبياء وأصحاب رسالات وعلماء ومفكرين وفلاسفة ، بمن فيهم المسيح ذاته ، ويوزا وكوتفوشويس . وعلى الرغم من أن المسيحية أوسع انتشارا من الإسلام فإنه مما لا يقبل الشك أو الجدل حتى لدى الغربيين أنفسهم أن تأثير المسيحية لم يكن أبدا أعمق من تأثير محمد والإسلام ، وبخاصة في أمور الحياة الدنيا . وربما كان ذلك راجعا إلى أن المسيحية تفصل بين الدين والسياسة ، وتفرق بين ما لله وما لقيصر ، بينما يكاد الإسلام يرفض هذه التفرقة أو الثنائية . وربما كانت هذه النظرة العامة الشاملة الكلية هي السبب وراء عظمة الإسلام وارتباط المسلمين به بكل هذه القوة ، مما يساعده بغير شك على الصمود أمام كل ما يوجه إليه من هم وحروب ... لقد ساعد الإسلام على تماسك وصلابة الأبنية الاجتماعية والنظم التي تسود في العالم الإسلامي ، وهذه بدورها كانت خير عامل يساعده على صمود الإسلام وتماسكه في حربه أمام الهجوم الذي يشن عليه بوجه خاص من العالم المسيحي في الغرب .

يتأبلون بها تلك الانتقادات وبخاصة فيما يتعلق بالزعم بانتشار الإسلام بعد السيف . وهذه على أية حال قضية سبق لنا أن تكلمنا فيها (انظر عند التجربة الإسلامية من مجلة عالم الفكر : التمهيد ، ومقال الأستاذ الدكتور سعيد عاشور) . ولكن لا بد من أن نذكر هنا في الوقت ذاته بأن الخوارج كانوا يعتبرون الجهاد هو الركن السادس للإسلام إلى جانب الأركان الخمسة المعروفة ، إلا أن هذا الاتجاه لم يجد قبولا من عامة المسلمين . والواقع أن ثلاثة من مدارس الفقه الكبرى (والاستثناء الوحيد هو المذهب الحنبلي) تعتبر الجهاد بمثابة فريضة على كل مسلم حين تقتضي الظروف ذلك . ولكن على الرغم من كل ما يقال من ضرورة إعلان الجهاد حين تتأزم الأمور في العالم الإسلامي ، وعلى الرغم من تردد الكلمة بكثرة على السنة الكثير من الجماعات الإسلامية تحت ظروف معينة فإن هذه الدعوات للجهاد لم تحقق أبدا على الأقل بالشكل الذي يراد لها . وأوضح مثال لذلك هو الدعوة للجهاد ضد إسرائيل ... كذلك للمسلمين ردودهم على الانتقادات الموجهة لمقوبة رجم الزاني بأن الأمر يتطلب وجود شهود عيان لتوقيع العقوبة ، وهو شرط يكاد لا يتوفر إلا إذا اعترف الزانيان . أما إبادة تعدد الزوجات فهي ليست إبادة مطلقة، وإنما هي تخضع أيضا لشروط قاسية وصارمة منها العمل والمساواة بين الزوجات وهو أمر صعب التحقيق بنص القرآن ذاته ، ولكن الإسلام يعطي للرجل رخصة بالزواج تحت ظروف معينة حتى لا ينصرف إلى الزنا ، كذلك فإن مفهوم الربا لا ينطبق إلا على الفوائد التي يحصل عليها المرء دون جهد وليس على الكسب المشروع . وربما كانت العقليات الأوروبية تعجز عن تقبل مثل هذه التفسيرات والتأويلات على ما يقول هانتسن ، ولكن لهم هنا هو أن المسلمين أنفسهم يؤمنون بها وبتقبلونها ويقولون ما فيها من منطق ، بل وواقعية تتلدم مع ثقافتهم

(٢)

والواقع أن ثمة كثيرا من مظاهر السلوك اليومي التي قد تمر على النظرة الحافظة غير المتعمقة ولكن لها مع ذلك أهميتها من حيث الدلالة على قوة تماسك المسلمين والتفافهم حول الإسلام . فالمسجد مثلا في كثير من البلاد الإسلامية لا يعتبر مجرد مكان صام للصلاة أو حتى للدرس الديني ، وإنما هو أيضا إلى جانب ذلك مكان للراحة والاسترخاء دون أن يكون في ذلك تثريب على الناس ما داموا يحافظون على طهارته ونظافته ، أي أن المسجد يستخدم استخدامات أخرى لا تمت إلى العبادة بصلة . زكثسرا ما يلجأ طلاب المدارس إلى المسجد حيث يجدون في الجو الهاديء الوفور ما يساعدهم على الاستذكار ، بل وقد يجتمع الاسدقاء معا في أحد الأركان لمعضية بعض الوقت في الحديث اليومي العادي . وفي بعض البلاد الإسلامية يترك الأباء أطفالهم الصغار في المسجد حتى يتحوا هم قضاء حوائجهم من السوق لم يودون لاصطحاب أطفالهم إلى البيت وهكذا . وما له دلالة هنا أيضا أن المساجد الكبرى الجامعة توجد في وسط الأسواق الصامدة الرئيسية ، أي وسط الحياة اليومية الصاخبة ، ولا يستثنى من ذلك المسجدان الكبيران في الإسلام : الحرم المكي والمسجد النبوي في المدينة ، كما أنه يصدق على الأضرع الشريف في القاهرة ، والمسجد الأموي في دمشق ، والمسجد الكبير في طهران ، وجامع الزيتونة في تونس ، وهكذا .

ومن المظاهر التي تؤخذ دليلا على (حيوية) أي متقيدة أو دين ، والتصاقه بحياة الناس وارتباط الناس به ، وجود أسراب الحمام أو الحمام بالقرب من دور العبادة . وهذه ظاهرة نجدها في فناء المسجد الحرام والمسجد النبوي مثلما نجدها في المسجد الأموي ، وفي الأضرع الشريف ، كما نجدها في أماكن العبادة الكبرى في الغرب (كالكثراثة القديس بطرس

في روما مثلا والقديس مرقس في البندقية وغيرهما) والغريب في الأمر أن الحمام تعتبر في كثير من أنحاء الصام ، وفي كثير من الثقافات المختلفة المتباينة ، وفي كثير من الأديان والعقائد ، دليلا على أن المكان مكان مقدس تعامس فيه شعائر العبادة بالفعل ، وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من وجود تفسيرات أخرى مادية ترد وجود الحمام إلى أن المصلين يقدمون لها الطعام . وأما ما تكون هذه التفسيرات فإن وجود الحمام يعتبر دليلا على (حيوية) الدين ، وممارسة شعائره بنشاط ، وبالتالي دليلا على ارتباطه القوي بحياة الناس وارتباط الناس بدينهم وبدور عبادتهم .

الا أن هناك من الدلائل التي تشير إلى حيوية الإسلام أمورا أخرى أعظم وأجل من هذا كله . ولعل أهم هذه الدلائل والبيئات فريضة الحج التي هي في الوقت ذاته عامل من أكبر العوامل في وحدة المسلمين وتماسكهم والتقريب بينهم ، بصرف النظر عن كل ما يقوم بينهم من تفاوت ولباين في الجنسية والسلالة والثقافة واللغة ولون البشرة ، والطبقة والمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي . وليس ثمة شك في أن الحج هو أكبر تجمع بشري يضم أناسا ينتمون إلى عدد كبير من الدول والجنسيات . ففي الأعوام الأخيرة كان عدد الحجاج في كل عام يصل إلى حوالي المليون ونصف المليون حاج أو أكثر ، ينتمون إلى سبعين دولة . وصحيح أن الجمعية العامة لهيئة الأمم يحضرها ممثلون لعدد أكبر من الدول ولكن عدد الحاضرين أنفسهم لا يزيد عن بضع مئات . وصحيح أيضا أن الهندوس يتجمعون بأعداد أكبر لممارسة شعائهم الدينية التي يلقون أنانها بانفسهم في ميساه نهر الجانج (نهر جومنا) ولكنهم رغم كل هذا العدد الضخم الهائل ينتمون إلى جنسية واحدة ، نظرا لانهم جميعا من الهند . أما الحج فهو التجمع البشري الوحيد الذي يجمع بين تعدد الجنسيات وتنوعها مع ضخامة

والمهم من هذا كله هو ان هذه الدلائل والبراهين تشير كلها الى مدى قرب الاسلام من الحياة الواقعية التي يحياها المسلمون والمؤمنون به ، كما انها دليل قاطع على كليته وعالميته ، وعلى مدى نموه وانتشاره . وهذه كلها امور تثير لدى الكتاب الاجانب السؤال الهام : لماذا كان الاسلام - دون غيره من الاديان السماوية بل والاديان الكبرى الاخرى - ينفرد بتلك القدرة على توكيد الذات ، بل وفرض نفسه على الثقافات الاخرى التي يحتك بها ؟

هناك اسباب كثيرة ، لذلك حاول جانسن ودانيل وغيرهما تلخيصها في مجال مغارناهم بين المسيحية والاسلام . ولعل اول سبب يوجه اليه هؤلاء الكتاب الانظار هو ما يسميه جانسن « شباب الاسلام » اي حداثة بالنسبة لغيره من الاديان السماوية والاديان الكبرى الاخرى . ذلك انه لم يعض على ظهور الاسلام حتى الآن سوى اربعة عشر قرنا بينما تداد المسيحية تكمل العشرين قرنا من حياتها ، كما ان البوذية ظهرت منذ حوالي ستة وعشرين قرنا . والذي يهدف اليه هؤلاء الكتاب من ذلك هو ان الاسلام سوف يفقد قوته الدافعة بمرور الزمن تماما مثلما حدث للدينين الاخرين ، ولا ينسى جانسن بالذات ان يذكرنا في هذا المجال بانه في القرن الرابع عشر الميلادي كانت المسيحية تتمتع بقوة تماثل قوة الاسلام في الوقت الحالي (القرن الرابع عشر الهجري) وبلغت هذه القوة ذروتها في العالم الاوربي الذي يعتبر المعقل الحديث للمسيحية . الا انه يعترف في الوقت ذاته بانه من الطبيعي ان يشمر المسلمون بكثير من الفخر والامتزاز بدينهم ، لانه استطاع ، رغم هذه الحداثة النسبية ، ان يحقق كثيرا من الانتصارات وان يبلغ كل هذا الانتشار الواسع ، وذلك فضلا عن انه هو آخر الاديان السماوية ، وبذلك فهو يعتبر في نظر المسلمين (افضل) هذه الاديان واكثرها نفجا وكمالا . كما ان محمدا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين وهو بالتالي ابضا (افضلهم) جميعا ، وان لم يقل المسلمون

العبد . ورغم كل هذا التباين والتفاوت والاختلاف فان ملابس الاحرام توجد بينهم جميعا وتزلي ما بينهم من قسورق ، بحيث يصبح الشعور الوحيد الذي يسيطر عليهم جميعا هو الاحساس بانهم اخوة واخوات في الاسلام . وهو امر مهم للغاية ، وينجم هذا الشعور من الايمان الديني العميق مع (الفرحة) والابتهاج النابعة كلها من الاحساس بالقرب من الله ، ذلك القرب الذي يعبر عنه في التلبية (لبيك اللهم لبيك) . والكتاب الاجانب انفسهم الذين تعرضوا للدراسة الحج يرون فيه دليلا واضحا على ان الاسلام ليس مجرد عقيدة حيوية او دين حي ، وانما هو شيء اكبر من هذا بكثير . . . انه - حسب تعبير جانسن - « قوة دافعة عارمة تمزج الناس معا في شعور عميق بالوحدة والاخاء » . ومسح ذلك ، ورغم جلال الحج ، فانه لا يغفل الجانب الدنيوي او العملي من حياة الناس ، وهو جانب يتمثل في ممارسة التجارة ومقد الصفقات والاتفاقيات بين رجال الاعمال من مختلف انحاء العالم الاسلامي .

وتعدد هذه الجنسيات التي تحضر الحج دليل واضح من ناحية اخرى على مدى انتشار الاسلام وقدرته على جذب الناس اليه كدين ولقافة . بل الاكثر من هذا فان انتماء بعض هذه الجنسيات الى الاسلام كان له تأثير قوي وواضح وفعال في غير العالم الاسلامي ذاته . واكبر مثل على ذلك هو ان انتشار الاسلام في افريقيا السوداء وتمسك الافريقيين به وتمسكهم له كان من العوامل المؤثرة في ظهور حركة جماعة المسلمين السود في امريكا في السنوات الاخيرة » . « فالاسلام الافريقي » لم يفتح فقط الباب لدخول الاسلام الى امريكيين السود ، بل انه ساعد ايضا على تصحيح كثير من الاخطاء والمبالغات التي كان يقع فيها انصار حركة المسلمين السود الاصلية التي لم يكن يربطها بالاسلام الحقيقي الا القليل، ولم تكن تفهم منه سوى النزر اليسير .

المسلمين كان هو القوة الأساسية في القضاء على الفتن بين المسلمين حينما تقوم بينهم أزمة خلافت . وتاريخ الإسلام نفسه كقيل بان يبين لنا أن مثل هذه الحروب كانت نادرة جدا بالقياس الى ما يحدث بين الدول المسيحية ، وهذه حقيقة تحسب لصالح الإسلام وتقف الى جانبه كقوة مادية وروحية ، وكامل من عوامل التماسك والتضامن بين أتباعه .

ثم هناك أخيرا طبيعة الإسلام البسيطة السهلة السمحة . فآركان الإسلام قليلة العدد (خمسة أركان) ومحددة ، كما أن الإسلام دين عملي يهتم بأمور الحياة الواقعية قدر اهتمامه بالجوانب الروحية ، ويعطي بذلك لأمور الدنيا من العناية ما يعطيهما للشئون الآخرة . وليس ثمة أصدق مما قالته ماري كنجرلى في هذا الصدد أثناء اشتغالها بالتبشير في غرب أفريقيا من أن « الإسلام يهيء للرجل الأفريقي المبادئ طريقا للاستقامة والفضيلة بوضوح وأسهل مما تقدمه له المسيحية » . فلو لا يفرح على أتباعه كل تلك القيود الصعبة المترتبة على الحياة الجنسية، وذلك على اعتبار أنه يبيع لهم تعدد الزوجات عند الضرورة ، وهو الأمر الذي يتفق مع تقاليدهم ونظمهم المتوارثة ، كما أنه لا يمد الناس بوعود كثيرة ولا يتطلب منهم بالمثل مطالب ضخمة كما هو الشأن في المسيحية ، ولذا أفلح في الصوم والبقاء في أفريقيا رغم كل ما تعرض له من هجوم وتهجم وافترامات . وإذا كان أعداء الإسلام يصفونه بأنه دين جامد يصعب عليه أن يعدل من تعاليمه بحيث تتماهى مع واقع الحياة فإن هذا غير صحيح ، ألا ما استطاع أثناء انتشاره أن يتكيف مع الثقافات العديدة المختلفة التي فزأها خارج العالم العربي . فلقد سمح بدخول كثير من التنافرات إليه نظرا لبساطته هو نفسه ، ولا يزال الإسلام حتى الآن يتقدم الى مناطق جديدة لها ثقافتها المختلفة فيمتصها وتضمها جزءا من تراثه . وهذا واضح بالذات في تقبل فنون العمارة المختلفة

ذلك صراحة لأن الإسلام يحض على احترام الأنبياء . بل الأكثر من هذا فإن القرآن الكريم هو كلام الله الذي لم يخضع للتحريف أو التبدل (انا نحن نزلنا الذكر واننا له لحافظون) مثلما حدث للتعاليم المسيحية . وعلى الرغم من كل ما يقال ضد افلاق (باب الاجتهاد) في القرن العاشر فإن ذلك ساهم بشكل أو بآخر على حفظ الشريعة على نقائها الأول كما يرى الكثيرون . فافلاق باب الاجتهاد لا يعنى اذن الجمود بقدر ما يعنى الأصالة والنقاء والصحة والقرب من الاصل ، وكلها أمور تعطي الإسلام قوة وقدرة على البقاء والصمود .

والغريب في الأمر - كما يرى حانس - هو أن الإسلام ظل دينا قويا ويحتفظ بكثير من الحيوية الدافعة نتيجة لعدد من العوامل المضادة التي كانت خليقة بالقضاء عليه ، وتكنها بدلا من ذلك زادت من تماسك المسلمين وساعدت على بقاء الإسلام ذاته وزدهاره . فالثقلات والانتقاسات التي تعرض لها الإسلام والتي أدت الى التقسيم المسلمين الى السنة والشيعة أضعفت بغير شك من قوة المسلمين ولزلت من منعتهم ، بحيث أمكن للصليبيين في الحرب الصليبية الأولى من غزو فلسطين واحتلال بيت المقدس . إلا أن هذه الصدمة المنيفه أفلحت في إيقاف المسلمين وعملت على تماسكهم بحيث استمادوا بيت المقدس على يدي صلاح الدين عام ١١٨٧ ، وأدى هذا الانتصار من ناحية أخرى الى اشتداد قوة التيار السنّي وتراجع المذهب الشيعي ، بحيث بات منحصرا في مناطق معينة بالذات ومغفورة في العالم العربي والعالم الإسلامي ، ولم تعد الشيعة تؤلف أغلبية السكان إلا في إيران . كذلك أدى تقدم وازدهار المذهب السنّي الى التمسك بالإسلام : لتلقى التقليدي الاصيل ، وإن كانت ظهرت جهود صادقة لاصلاح امور الدين ، مثل محاولة الإمام أبي حامد الغزالي (أحياء علوم الدين) في القرن الثاني عشر أيضا . وعلى أية حال فإن ما يتميز به الإسلام كامل موحد بين

رايته والدفاع عنه ونشر تعاليمه رجال عاديون يعيشون الاسلام اكثر مما يعرفون عنه . وهذا سر من اسرار قوة الاسلام وعظمته رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

ويحاول بعض الكتاب الغربيين ان يردوا ذلك التقدم والانتشار الى عوامل واسباب يعتبرونها في الوقت ذاته نواحي نقص وقصور في الاسلام اذا قورن بالمسيحية ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول من تناقض . فالاسلام بالضرورة ، كما يقولون ، هو دين المضطهدين والمضطهدين والمستضعفين في الارض ممن يرفض المجتمع الذي يعيشون فيه ان يتقبلوه او يعترف بانتماثلهم اليه فاصبحوا بذلك وحسب تعبير هؤلاء الكتاب - فيرجل دور ممتدة وضاربة في باطن ذلك المجتمع . وهؤلاء المضطهدون والمستضعفون كثيرون ، بل انهم يرددون باطراد واستمرار نتيجة للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من بلاد العالم ، ولا يجدون مهربا او موقلا لهم جميعا الا في الاسلام الذي يمنحهم شخصية واضحة ، ومجتمعاً دينياً ينتمون اليه ، وثقافة ينخرطون فيها . ولقد ذهب البعض هنا الى حد القول بان الاسلام هو بالضرورة ايضا دين المجتمعات المتخلفة او ما يعرف عمومياً باسم العالم الثالث الذي لم يصل بعد الى مرحلة التصنيع او التثقف . ومع ان هذا في حد ذاته قد يكون عاملاً من العوامل الاساسية الهامة التي ساعدت الاسلام على الاحتفاظ باصالته وتقاله وصفاله بحيث لم تتسرب اليه ادران المدنية الحديثة السائدة في المجتمعات الأوروبية ، والتي وجدت طريقها بالفعل الى المسيحية فافسدت الكثير من امرها ، الا ان هذا يؤخذ في بعض الكتابات على انه علامة مجز عن الاسلام عن ان يفزو المجتمعات المتقدمة الراقية ويعيش فيها سائداً ويزدهر . فهو دين يناسب العقلية الساذجة البسيطة ، او الأكثر تخلفاً ، بل انه في رأي الكثيرين يساهم على التخلف والتأخر بما يحمل في طياته من تعاليم تحض على التبرؤ والصبر والتسليم والرضا بالواقع والايمان بالقدر

وتطويعها في بناء المساجد التي تنفواوت اساليبها المعمارية من مجتمع لاجتمع نتيجة لتأثرها بالظروف المحلية التي تسود تلك المجتمعات ، وذلك فضلاً عن تقبل الكثير من الماديات والتقاليد واساليب الحياة المحلية . ويرى الكثير من الكتاب الغربيين ان ذلك ، ان دل على شيء ، فانما يدل على مدى تسامح الاسلام وسماحته .

وربما كان هذا التسامح راجعاً لسر فقط الى بساطة تعاليم الاسلام التي لا تتناقض مع كثير من التقاليد الأصلية ، وانما ايضا الى نفس عملية نشر الاسلام ودخوله الى بعض هذه البلاد . ففي أفريقيا السوداء مثلاً لم يدخل الاسلام بعد السيف او حتى بالتبشير على ايدي العلماء والمبشرين بقدر ما دخل على ايدي التجار العاديين ورجال الطرق الصوفية وجماعات الاخوان ومن اليهم . وما يؤسف له حقاً ان الدور الذي لعبته الطرق الصوفية والدرابيش والاخوان في نشر الاسلام ، بل وتعاليم هذه الجماعات وتنظيمها ، لم تلتق العناية الجديرة بها ، وان كانت هناك بعض الاعمال الجيدة التي ظهرت اخيراً حول هذا الموضوع . ولكن الذي لا شك فيه هو ان الطرق الصوفية ساعدت على تقريب الاسلام الى قلوب الناس وبخاصة في المستويات الدنيا ، فظهر الاسلام بذلك ديناً نابضاً بالحياة . ويجب الا ننسى في الوقت ذاته ان هذه الجماعات كانت دائماً تتقدم صفوف المجاهدين وتدخل في معارك عسكرية وسياسية عنيفة ضد القوى الزاحية من الغرب المسيحي ، وبذلك كانت دائماً حمماً منيعاً للحفاظ على الاسلام ... من هنا كانت جهود هؤلاء التجار ورجال الطرق الصوفية والاخوان في نشر الاسلام والدفاع عنه تعتبر صفحة ناصعة ومجيدة في تاريخ الاسلام وحريه ضد الوثنية والمسيحية والاديان الاخرى ، مثلما هي جهود مشرفة في كفاح الاسلام من اجل البقاء والاستمرار والصمود ، كما كانت اداة فعالة في ظهور ما يسميه بعض المفكرين والكتاب الغربيين « الاسلام الشعبي » الذي يحصل

اصوات التشكيك لا تلبث ان ترتفع كما هو الحال حين يقول جاتسن مثلا : « اننا نسهم بهذا كله ، ولكن علينا مع ذلك ان ننظر لنرى ما سيفعله التصنيع والتحضّر وحياة المدن الحديثة بالمسلمين في البلاد التي لا تزال تمر في الآونة الحاضرة بهذه المرحلة ، مثل السعودية ومنطقة الخليج وإيران - قبل ان تنشب الثورة التي أطاحت بالشاه » .

وليس من شك في ان التقدم العلمى اناد الاسلام من بعض الوجوه على الاقل . فالتقدم الذى طرأ على وسائل المواصلات والنقل يعتبر من أهم العوامل التى شجعت على ازدياد الاقبال على اداء فريضة الحج ، كما ان وسائل الاعلام والاتصال الجماهيرى ساعدت مساعمة فعالة على التعريف بالدين ونشر الوعى الدينى وتزويه الدين من كثير من الخرافات والشوائب التى كانت تسرب الى (الدين الشيعى) . وقد يكون المثقفون أو (الصغوة) كما يحب طماء الاجتماع احيانا ان يسموهم ، أقل اقبالا على ممارسة شعائر دينهم (ولو ان هذه مسألة تحتاج الى دراسة حقلية اعمق) ، بل وقد يمارون ويجادلون في الاسلام مثلكا يمارى المثقفون المسيحيون في الغرب ، ويجادلون في المسيحية وفي دور الدين في المجتمع . ولكن هذه ظاهرة عامة يتصدى لها المسلمون المخلصون بالرد والدحض والتفنيد ، وكثيرا ما تفيد هذه المناقشات في الكشف عن كثير من جوانب الاسلام الخفية ، أو تعميق المعرفة به تماما ، اى ان الامر ليس شرا كله ما دام يجدد من يتصدى له بالتحقيق والبحث والدراسة . ومهما يقل من ان الحياة الحديثة قد تصرف الناس عن الاسلام فالاغلب ان الاسلام بتعاليمه السهلة الواضحة البسيطة السهلة سوف يظل يجلب اعدادا كبيرة من الناس في المستقبل على ما ذكرنا . بل الملاحظ هو ان اعدادا متزايدة من الناس في المجتمعات افريقية التى وصلت الى مرحلة (ما بعد التصنيع) والذين ضاقوا بكل مظاهر تلك الحياة المادية التى

والتيكول وما إليها ، وذلك على امل ان يعوض الله المؤمنين الصائرين النراضين القانعين خيرا من هذا كله في الآخرة . ويرى جاتسن انه على الرغم من ان هذه الاقوال فيها شيء مسرر الصحة ، الا ان بعض الحقائق زيفت وأساء فهمها وثاويلها من جانب الكتاب الغربيين . فمع ان المجتمعات الاسلامية لا تزال مجتمعات تقليدية الى حد كبير فان دخول التصنيع والمدنية الحديثة الى بعضها لم يؤد حتى الان الى حدوث تغيرات جوهرية جذرية في نظرة الغالبية العظمى من السكان الى الدين ، فضلا من انه يؤدى الى القضاء عليه أو حتى الاستهانة به ، على الرغم من كل ما قد يبدو في الظاهر وعلى السطح مخالفا لذلك . فالتطبيق الوسطى الدنيا ، وهى بالضرورة نتائج لدخول الصناعة ونشأة المدن الكبرى في هذه المجتمعات ، هى من أكثر الطبقات تمسكا بالاسلام ومحافظة عليه وعلى ممارسة شعائره واتباع تعاليمه ولكن في غير تعصب ، كما انها هى التى تشجع في الوقت ذاته حركات الإصلاح الدينى ، سواء في مصر أو إيران أو تركيا أو باكستان أو اندونيسيا . ففي مصر مثلا نجد ان المنطقة الواسعة التى تضم مدينة القاهرة وضواحيها الصناعية والتى يسكنها بضعة ملايين من البشر واتى تعتبر بشر شك اكبر منطقة صناعية في العالم الاسلامى واكثرها تحضرا وتمقدا وتقدما ، تضم مئات الآلاف من العمال والمستغلين بالصناعة ، وهؤلاء يعتبرون ، مع بنية السكان ، من اشد المسلمين تمسكا بدينهم ، حتى وان لم يكونوا يعرفون كثيرا من الحقائق والتفاصيل عن تعاليم ذلك الدين . ومن الملاحظ ان شوارع القاهرة في جميع الاحياء بغير استثناء تعظمى يصغوف المصلين يوم الجمعة نظرا لان المساجد تخرج عن ان تستوعب كل تلك الاعداد الضخمة ، وتكاد الشوارع والطرق تغلق تماما نتيجة لذلك . وهذا امر له دلالاته الواضحة على قوة الاسلام في المدينة الاسلامية وعدم تعارضه مع التقدم الصناعى والحضرى ، على عكس ما يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون . ومع ذلك فبان

في مراكز او القاهرة او يكن يعيش حياته اليومية تبعاً لمشاعره واحاسيسه من الاسلام، ويمتضى تلك المشاعر والاحاسيس ، لانه كان يدرك في اعماق قلبه ان عقيدته هي قسوة حية . ولا تزال القلبية العظمى من المسلمين حتى الان يدركون ذلك بشكل لا نجده في الاديان الاخرى . وربما كانت اشكال ونظم الحكومة الاسلامية والمجتمع الاسلامي بل والمؤسسة الدينية فانها جامدة وحالية من الحياة اثناء تلك القرون الستة ، ولكن تحت هذا الجمود الظاهري كان تيار الايمان يجري باستمرار قويا مندفعاً ولا يزال يجري حتى الان ربما بدرجة اقل ولكن بقوة كالية . فالدين يكون قويا او ضعيفاً متهاكاً ، هامداً او حياً حسب ما يعتقد اتباعه وما يصورونه ويشعرون به » . (Jansen, pp. 47-8)

ولكن على الرغم من كل هذه الحيوية الدافعة التي يتمتع بها الاسلام فقد كان بإمكانه ان يعيش في سلام وامان ، ولكنه لم يحفظ في حقيقة الامر تلك الراحة على الاطلاق ، ولم يترك وشأنه لكي يستريح وينتروى في نطاق ضيق محدود . فعند السنوات الاولى من تاريخه واجه الاسلام كما ذكرنا كثيراً من التحديات الروحية والسياسية والثقافية من المسيحية بالذات ، ثم بلغ ذلك التحدي ذروته منذ بداية القرن السادس عشر ، وكان على الاسلام ان يناضل ويكافح ويحارب ويضوض المارك ، وقد اظنح في ان يصمد لها وان يفيد منها كلها في آخر الامر .

(٣)

لقد كان امراً محتموا ان يدخل الاسلام في ذلك الصراع الطويل والحرب المستمرة منذ البداية نتيجة للظروف والافواض التي احاطت بظهوره ولازمت لظوره وانتشاره . فلقد ظهر الاسلام وانتشر اولاً في منطقة حساسة هي مفترق طرق بين ثلاث فارات ، ثم كان عليه بعد ذلك ان يقف موقف الصمود

سود (مجتمعات الوفرة) ، بدأوا ينجليون نحو الاسلام وتعاليمه البسيطة وحياته السهلة . ويتحولون اليه بالتالي ريمتقونه . ومع ان اعدادهم لا تزال قليلة حتى الان الا انها تزيد باطراد الامر الذي يسبب الكثير من القلق في المجتمع الغربي .

كل هذا خلق بان يكشف لنا عن خطا ذلك الزعم الذي كان يذهب اليه هؤلاء الكتاب الغربيون ، والذي جازاهم فيه بعض المسلمين أنفسهم - من ان الاسلام اصبح ديناً «ستاتيكياً» لا يتقدم ولا يتطور ، وانه دخل مرحلة الجمود ، ان لم يكن التخلف والتدهور منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، وان المجتمع الاسلامي اصبح مجتمعاً «حضرياً» وعاجزاً عن ان يواجه تحديات العصر الحديث . ولقد تصدى لهذه المزاعم احد كبار المستشرقين البريطانيين من لهم دراية واسعة بالاسلام والشرق نتيجة لطروف خاصة به تتعلق بنشأته الاولى بالاسكندرية وبترتيته وتعليمه وثقافته العميقة ونظرة الواسعة المتفتحة ، ونعني به سيم هاملتون جب H. A. R. Gibb الذي يؤمن ايماناً عميقاً بحيوية الاسلام رغم كل ما يبدو عليه من مظاهر التأخر . ولقد حاول جب ان يعدد لنا الادلة والشواهد والبيّنات «الخارجية» على هذه الحيوية خلال القرون الستة الاخيرة ، واعتبر من هذه الصللمات والادلة تكوين الامبراطورية العثمانية في الشرق الاوسط وامبراطورية المغول في الهند ، واهياء المذهب الشيعي في ايران ، وانتشار الاسلام في كل من اندونيسيا وشبه جزيرة الملايو ، ونمو المجتمع الاسلامي في الصين ، وطرد

الاسبان والبرتغاليين من المغرب ، والسياس العزائم الاسلامي في كل من شرق افريقيا وغربها (Gibb ; Modern Trends in Islam, 1952, p. 2) وقد يتشكك البعض في مدى دلالة هذه الاحداث على (حيوية الاسلام) ، ولكنهم رغم ذلك يعتبرون ، حسب ما يقول جاتسن ، بأنه «خلال هذه القرون الستة كان السلم المادي

عرضنا له بما فيه الكفاية في مقالنا عن « الاستشراق والاستشرقون » (مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الثانى عن التجربة الإسلامية) ولم نصف حدة هذا الهجوم وقسوة حملة التشكيك الا في القرن التاسع عشر حين لم يعد العالم الاسلامى يشكل مصدر تهديد عسكري مباشر للغرب والمسيحية ، وبدأ الغربيون يدرسوا الاسلام بشيء من الموضوعية . ولكن هذا لا يعنى ابدا توقف الغرب المسيحي تماما عن حملات الهجوم والتشكيك والتشهير ، اذ لا تزال هناك احكام كثيرة غير صائبة تصدر عن بعض الكتاب والمؤلفين ، وتعمل بين ثناياها سوء الفهم أو سوء النية ، لدرجة أننا نجد رجلا مثل ليفونيان Levonian الذى يشغل الآن

منصب عميد كلية اللاهوت في بيروت

The Near East School of Theology

والذى يفترض فيه ان يكون على معرفة وثيقة بالاسلام والعالم الاسلامى الذى يعمل فيه منذ سنين ، يقول في كتابه (دراسات في العلاقة بين الاسلام والمسيحية

Studies in the Relationship between Islam and Christianity, 1940

» ان المسيحية هي بالضرورة دين روحانى بينما الاسلام هو بالضرورة دنى جوهريه دين غير روحانى » ، ويذهب الى حد وصف المسلمين عموما بالكسل والانانية والشهوانية وعدم الامانة . وهنا يبين لنا ان اساليب الهجوم والتشويه والتشهير غير العادلة على الاسلام التى كانت قائمة في القرون الوسطى لا تزال قائمة بشكل أو بآخر في الوقت الحالى مع اختلاف في الدرجة فقط ، وان اتباع هذه الاساليب ليس قاصرا على اشخاص لان يكون ماهية الاسلام الحقة وانما يتبعها أيضا بعض العلماء والمفكرين الذين عاشوا في ديار الاسلام لغترات طويلة . ولكن من الانصاف أيضا أن نقول أن المسيحيين الوطنيين في البلاد الإسلامية أسهموا هم أيضا - ولو الى حد - في هذه الحملة على الاسلام رغم كل ما قد يقال عكس ذلك .

امام الغزو والانتشار الاوربيين الى المناطق التى يسود فيها . ولكن الاسلام لم يكتف بالدفاع من نفسه خلال ذلك كله ، بل اخذ المبادرة في التحدى والهجوم منذ اول الامر على العالم المسيحي . ويلغ ذلك التحدى لدورته في غزو الاسلام لاوروبا ذاتها ، خاصة وان ذلك الغزو لم يتم من الطرف الاقرب الى موطن الاسلام ، أى عبر مضيق البوسفور ، وانما اختار المسلمون ان يكون غزوهم لاوروبا المسيحية من الطرف الاكثر بعدا عن مضيق جبل طارق الى اسبانيا ، مما اثار فزع اوروبا من جيوش الاسلام التى كانت تهدد فرنسا ذاتها . ومع ان هذا المد الاسلامى في أوروبا توقف عام ١٧٣٢م بعد معركة بواتييه Poitiers فان الغرب المسيحي لم ينس ذلك ابدا للمسلمين فلقد غرس هذا التحدى والهجوم والتهديد نحو الاسلام والمسلمين انمكست كلها بعد ذلك في حروب الاسترداد من ناحية ثم في تلك الحروب التى شنتها دول الغرب على البلاد الاسلامية بعد ان استردت أوروبا تسواها العسكرية ، وما تلا ذلك من احتلال واستعمار واساءة الى الاسلام والمسلمين بكل الوسائل الممكنة .

ولقد كان هذا الصدام بين الاسلام والمسيحية امرا محتوما ايضا نظرا لانهما دينان سماويان يقومان على أسس متشابهة وبخاصة فيما يتعلق بالتوحيد ورفض الوثنية . ولكن الاسلام ، وهو أحدث الدينيين - جاء لى يتم ويكمل الرسالة الكبرى التى بدأها الاديان السابوية السابقة عليه ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان آخر الانبياء وخاتم المرسلين . وقد اتخذ هذا الصدام اشكالا مختلفة من الحرب السافرة أو المستترة ، وظهرت هذه الحرب بشكل خاص في جهود المسيحيين في مجال التشهير وفي حملة التشكيك التى شنتها عدد كبير جدا من العلماء والمفكرين ورجال الدين المسيحي على النبى والاسلام . وليس لمة ما يدعوا الى تفصيل الكلام هنا في هذا الموضوع ، فقد سبق ان

جانسن - ولو انه ليس من المستنظفين بالانثروبولوجيا - ان بعض زعماء القبائل في اندونيسيا مثلا كانوا يتلقون من الارشاليات ما يعرف باسم disciple money لكي « يقوموا بتوريد المرشحين للتعميد » .

وكانت بعض الحكومات الاستعمارية في القرن الماضي تلجأ في محاربتها للاسلام والمسلمين الى اساليب واجراءات ملتوية مظلمة كان يفعل الهولنديون في اندونيسيا من الضغط على المسلمين هناك كي تصرفهم عن تادية مريضة الحج ، ومحاولة تخفيض عدد الحجاج ما أمكن . فقد كان هؤلاء الحكام يعتقدون ان « فيروس الاسلام المناضل » او الاسلام المكافح المحارب ينتقل الى الاندونيسيين خلال موسم الحج عن طريق الاحتكاك بغيرهم من المسلمين . وفي سبيل ذلك فرضت الحكومة الاستعمارية في اندونيسيا عام ١٨٢٥ على الحجاج رسوما للحصول على تصريح السفر للحج تبلغ ١١٠ فلورين في الوقت الذي كانت كل تكاليف الحج ذاتها لا تزيد عن مائة فلورين فقط . وقد اوقف العمل بهذا القرار عام ١٨٥٢ ، ولكن لكي تفرض عام ١٨٥٦ ثرود اشد عنفا وقسوة ، اذا اصبح يتعين على من يريد اداء الفريضة ان يدفع خمسمائة فلورين ، وحين يعود من الحج كان يحتسم عليه ان يجتاز امتحانا في المعلومات عن الحج والاسلام قبل ان (تمنحه) الحكومة لقب « حاج » كما اوفزت الى السلطات الهولندية في جدة بعدم تقديم أية مساعدات للحجاج الاندونيسيين ولم يوقف العمل بنظام عقد الامتحان للحجاج الا عام ١٩٠٢ ، كما اوقف نظام دفع الرسوم المالية عام ١٩٠٥ بشاء على نصيحة عالم الاسلاميات الهولندي كريستيان سنوك هورجروني Christian Snouck Hurgaranojo ومع ذلك فقد اصدرت السلطات الهولندية هناك قانونا في العام نفسه (١٩٠٥) يحتم على مدرسي الدين الاسلامي في المدارس الحصول على ترخيص خاص بتدريس هذه المادة . ولكي تساعد هذه السلطات الارشاليات

كذلك من الانصاف ان نقول انه انشاء تلك الحرب كان المبشرون المسيحيون الذين يعملون جاهدين على نشر المسيحية بين الجماعات الوطنية في « العالم المتخلف » وبخاصة بين القبائل البدائية على وهي كامل بضرورة الاعتماد ما أمكن من محاولة تحويل المسلمين الى المسيحية او التبشير بينهم . وكان هذا واضحا لهم حتى في القرن الثاني عشر الميلادي وان كانت هناك بغير شك بعض الاستثناءات على ما ستري . وحتى في هذه الحالات الاستثنائية كانت النتيجة لا تتناسب اطلاقا مع الجهد المبذول . والأغلب على اية حال ان حرب التبشير كانت توجه ضد الاسلام بشكل غير مباشر وذلك من طريق نشر المسيحية بين الشعوب والقبائل الوثنية قبل ان يصل اليها الاسلام . ولقد أحرزت المسيحية كثيرا من النجاح في ذلك وبخاصة في افريقيا ، وبلغت الحرب الغفلة ضد الاسلام من طريق التبشير ذروتها بعدالحروب النابوليونية وخلال الفترة التي شاهدت التوسع الاستعماري وتكوين الامبراطوريات . فقد ارتبط الفتح العسكري بالتبشير المسيحي، وكان هذا يمثل تحديا حقيقيا للاسلام لدرجة ان بعض المبشرين وجدوا في انفسهم القدرة والجرأة على محاولة تحويل المسلمين انفسهم الى المسيحية . وليس لدينا على اية حال معلومات كافية عن مدى ما حققوه من نجاح في هذا المضمار . ولكن الملاحظ بوجه عام ان المسيحية لم تكن تحقق اي نجاح ملموس في التبشير في المناطق التي دخل اليها الاسلام بالفعل . ولقد كان المبشرون يلجأون انشاء تادية واجباهم الدينية في مجال التبشير الى كثير من وسائل الافراء والترغيب التي كانت تتخذ شكل المساعدات المادية (الغذاء والكساء والسكن) والخدمات التعليمية والصحية لهؤلاء الوثنيين كوسيلة لتشجيعهم على اعتناق المسيحية . وهذه كلها امور يراها من عاش في افريقيا او الشرق الاقصى او درس قبائلها وشعوبها . وقد اشار الى ذلك كثير من علماء الانثروبولوجيا بالذات . وهنا يذكر

ومدى تمسك المسلمين بدينهم من ناحية أخرى ، ومدى قدرة الإسلام على الصمود وتأصله في نفوس المسلمين من الناحية الثالثة .

وما قيل من جهود الهولنديين في جزر الهند الغربية يصدق على ما فعله المبشرون الفرنسيون في شمال إفريقيا حيث كانوا يعتبرون انفسهم مبشرين بالدين المسيحي وبالحضارة الفرنسية في وقت واحد . ويكفي هنا ان نشير الى ما فعلته الارسلات في الجزائر كمثال للحرب التي شنتها المسيحية على الاسلام في بلاد الاسلام . ففي عام ١٨٦٧ عين الاسقف لافيجري أسقفا للجزائر اثنى يصبح بعد عشرين عاما كبيرا لأساقفة إفريقيا كلها . ولقد أعلن لافيجري منذ البداية ان مهمة ارسلاته هي ان تصبح « الجزائر الباب المفتوح للدخول الى القارة الهمجبية حيث يعيش مائتا مليون نسمة ... ولقد شامت مناسبة الله وحكمته ان تمنح فرنسا الفرصة لكي تجعل الجزائر بهذا لامة مسيحية عظيمة ، وان اعتناق المسيحية هو السبيل الوحيد الذي يمكن للمسلمين به ان يتحولوا حسن بربرتهم وهمجيتهم . ولقد استطاع لافيجري ان يحول بعض المساجد الى كنائس ، وان يقنع الحكومة بتقديم موزنة مالية ضخمة لرجال الدين المسيحي حتى يستطيعوا الاضطلاع بواجباتهم التبشيرية على خير وجه ، كما انه أسس « الآباء البيض » الذين عملوا في التبشير بين « القبائل » . ولكن على الرغم من تلك الجهود والضغوط التي مارسها هو و « الآباء البيض » وبقية المبشرين الفرنسيين فان الحصيلة خلال سنتين عاما من التبشير كانت تحويل أقل من سبعمائة مسلم من رجال « القبائل » من عقيدتهم ، وأقل من مائة من بين رجال الصحراء الممتدة الى الجنوب ، بينما لم يفلحوا في تحويل شخص واحد من بين العرب المسلمين الذين يعيشون قسرب الساحل . والأهم من هذا كله هو ان معظم

الهولندية في جزر الهند الغربية على اداء رسالتها بدون منافسة من المسلمين ، فانها حرمت في اواخر القرن الماضي على الموظفين الاندونيسيين المسلمين ان يعملوا في المناطق التي كانت الوثنية والديانات التقليدية الوطنية لا تزال منتشرة بين ربوعها ، كما أصدرت الاوامر بعدم ممارسة « التعاليم بل والمعادن الاسلامية » في الحياة اليومية بشكل علني صريح ، وذلك فضلا عما كانت تلك السلطات تخص به مدارس الارسلات المسيحية من منح ومعونات مالية من دون المدارس الاسلامية . بل انه في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن امتدت مقاومة السلطات الهولندية للاسلام الى مجال التعليم الاسلامي ذاته ، وهي ظاهرة سوف نجد ما يماثلها في السودان الجنوبي . ولكن مما له مغزاه هنا انه خلال مايزيد على ثلاثمائة وخمسين عاما من الحرب ضد الاسلام في انغونيسيا ، وهي الحروب التي لم تتوقف الا بنشوب الحرب العالمية الثانية وهجوم اليابانيين على جزر الهند الغربية فان المسيحية لم تفلح في تحويل سوى بضعة آلاف من المسلمين اليها رغم كل اساليب الترغيب والترهيب ووسائل القهر والقمع والعنف والتهديد التي كانت تلجأ اليها الارسلات والسلطات الهولندية الاستعمارية على السواء . ومعظم الذين أمكن تحويلهم كانوا من سكان جزيرة جاوة بالذات التي لم يكن الاسلام على أية حال قد تمتع فيها خاصة وأنها كانت قد تقلبت بين الوثنية والكونفوشية والبوذية قبل ان يدخل الاسلام اليها . ورغم شألة هذا العدد فان لاثوريت Latonrette يذكر لنا في كتابه الضخم « تاريخ انتشار المسيحية » A History of the Expansion of Christianity ان هذا العدد كان يزيد بكثير جدا مما أمكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين في جميع أنحاء العالم ، وهو ما يبين لنا مدى قسوة ما تعرض له المسلمون في تلك المنطقة من ناحية ،

الدقة معتمدا على المصادر الرسمية . وقد اعتمد جاتسن نفسه على هذا الكتاب ، ونمى به كتاب M. O. Bashier, The Southern Sudan الذى صدر عام ١٩٦٨ وهو من أهم الكتب التى تعطينا وجهة النظر العربية الإسلامية في الموضوع ، وتعرض في دقة لمشكلة الهجوم الذى شنته المسيحية وأرسالياتها التبشيرية على الاسلام ، وكيف ان جهود وأعمال هذه الأرساليات كانت جزءا من السياسة الاستعمارية للدول الغربية ، أو على الأقل كانت تستغل لخدمة هذه السياسة وتوطيد اقدام الاستعمار . فقلقه أفلحت الجهود المشتركة بين الحكومة البريطانية الاستعمارية وتلك الأرساليات في أن تجعل من السودان الجنوبي (بانتوستان) مسيحيا معاديا للاسلام . وترجع خطورة ذلك الى أن هذه المنطقة الشاسعة كانت خاضعة للرقابة والتحكم الشديدين من قبل السلطات البريطانية . كما أنها هي المنطقة التى تحكم في منابع النيل الذى تتوقف على مياهه حياة شمل السودان الاسلامى ومصر الإسلامية . ولقد ترك أمر التعليم في السودان الجنوبي للأرساليات الدينية وحدها ، وعملت الإدارة على فصل السودان الجنوبي عن بقية الوطن . فأبعدت القوة السودانية المسلمة ليحل محلها جنود من الجنوب الوثني أو من الذين تحولوا حديثا للمسيحية ، واعتبر السودان الجنوبي منذ عام ١٩٢٢ « منطقة مغلقة » لا يسمح بدخولها الا بتصريح خاص حتى ولو كان للتجارة . ولكن على الرغم من أن التدريس في المدارس التبشيرية كان باللغة الانجليزية فلقد انتشرت اللغة العربية بشكل أو بآخر مما كان يشير حيرة الحكام الانجليز وحفيظتهم . ومع أنه سمح للمدارس بعد ذلك أن تستخدم في التعليم أى لهجة من اللهجات المحلية الست السائدة في جنوب السودان الى جانب الانجليزية فقد كان استخدام اللغة العربية في التعليم محظورا تماما لأن ذلك « سوف يفتح الباب لانتشار

الدين ثم تعميدهم في المسيحية كانوا من الايمان الذين ضمتهم الملايكة التى إقامتها تلك الأرساليات . وقد انتهى الأمر بأن أوقفت الحكومة الفرنسية دعمها المالي « الرسمى » للأرساليات والمدارس الدينية في أوائل هذا القرن .

وليس ثمة ما يدعو في هذا المقال الى أن نتتبع كل أنواع التحذيرات التى صدرت من الأرساليات المسيحية في العالمين العربى والاسلامى ومحاولتها القضاء على الاسلام ، أو على الأقل الحد من انتشاره . وقد يكون جاتسن عرض بشكل سريع لهذه الحرب في كتابه ، كما عرض لردود الفعل الإسلامية ازاء هذه الحرب والاضغاق والفشل اللذين منيت بهما هذه الجهود نتيجة لتمسك المسلمين بدينهم ، ولكن هناك كتابات أخرى أكثر عمقا وتفصيلا تعرضت لهذه الحرب ولنضال الاسلام وكفاحه ضد هذا الهجوم المسيحى . ويعتبر كتاب لا توريدت الفسخم الذى سبقته الإشارة اليه أكثر هذه الكتب تفصيلا وعمقا ، وإن لم يكن أحدثها ، فقد ظهر عام ١٩٣٨ ولكنه لا يزال يعتبر الكتاب المرجع الرئيسى الى حد كبير في هذا الموضوع . ولكن الكتب التى ظهرت وبخاصة في الستينات بالذات تعطينا صورة أكثر معاصرة كما هو الحال في كتاب دانييل من « الاسلام وأوروبا والامبراطورية » N. A. ...Daniel, Islam, Europe and Empire, U.P. Edinburg Stephen Neill وكتاب ستيفن نيل

من « الاستعمار والأرساليات المسيحية » Colonialism and Christian Missions

وكلا الكتابين ظهر عام ١٩٦٦ . ولكن من بين الجهود التى بذلتها أوروبا الاستعمارية تحت ستار التبشير المسيحى لمحاربة الاسلام وتوطيد اقدامها ربما كانت جهود الانجليز في السودان الجنوبي وهى خليفة بأن تعطل بشيء من العناية هنا ، خاصة وإن أحد الكتاب السودانيين تعرض لها في كثير من

رجال التبشير الغربيين ، وإن كانت هذه القضية أيضا لاثروا لاحتياج الى اثبات . والواقع أنه اذا قارنا بين المكاسب والخسائر فإن لاثورت لا يتردد في أن يعكف للاسلام بالكسب في هذه الحرب وذلك النضال . فلقد اقلع الاسلام خلال كل تاريخه في أن يضم اليه ساحات شاسعة من الارض التى كانت تدين بالمسيحية وإن يحتفظ في العادة بما يكسبه . وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هما اسبانيا وعقيلة اللتان استردتهما المسيحية من الاسلام ومع ذلك فلقد ترك الاسلام فيها بسماته الواضحة الدائمة . بيد ان لاثورت يلاحظ في الوقت ذاته أنه بعد القرن السادس عشر تجمعت الحضارة الاسلامية وركبت في الوقت الذى كانت الثقافة المسيحية تتطور وتقدم باستمرار . والسؤال الذى يسأله لاثورت لنفسه بعد ذلك كله هو : هل كان الامر يتطلب كل هذا الجهد وكل ذلك العناء اللذين تحملتهما المسيحية الغربية والثالث كل هذه الضغائن بين الاسلام والمسيحية وبخاصة اذا اخذنا في الاعتبار النتائج الهوليلة التى تمخضت عنها هذه الحرب ، تلك النتائج التى تتمثل في قلة عدد من امكن تحويلهم من الاسلام الى المسيحية ، والعجز عن وقف تيار امتداد الاسلام الى الشعوب الفقيرة في العالم الثالث بعامة واfrica بخاصة ؟ صحيح ان الارسلالات المسيحية أدت كثيرا من الخدمات الانسانية في مجال التعليم والصحة وما اليها ، وإن كانت هذه جزما من عملية التبشير وعاملا مساعدا على اعتناق الدين المسيحي ، ولكن النفور الشديد الذى اثارته حملات الكراهية والتشهير بالاسلام أصبح متصلا في نفوس المسلمين بحيث يشك لاثورت ومن بعده جانسن فيما اذا كانت هذه المشاعر سوف تضاف الى الاطلاق . « فالهاوية العاطفية » بين الدينين واسعة جدا ، ولا يمكن ملؤها أو مبروها واجتيازها ، وهذا فمن قاذح جدا لتحويل بضعة آلاف قليلة جدا من الاسلام الى المسيحية .

الاسلام وتعريب الجنوب . « بل ذهبت الادارة الى أبعد من ذلك حين حرمتم التزاوج بين أهل الشمال وأهل الجنوب ، وتمنعت إطلاق الاسماء العربية على المواليين ، بل أنها منعت أيضا بيع الملابس العربية كما منعت السودانيين الجنوبيين المسلمين من ممارسة شعائر دينهم علانية . وكانت كل هذه القيود مطبقة في الثلاثينات من هذا القرن الى أن قامت الحرب العالمية الثانية . بل الواقع بأن هذه السياسة لم تنبذ الا عام ١٩٤٩ أى بعد انتهاء الحرب بأربع سنوات، وقد استقبل رجال الارسلالات المسيحية هذا التغيير بكثير من الامتناع ، وعلى أى حال فإن هذه السياسة البريطانية خلفت آثارها ووراثها حتى بعد الاستقلال إذ تخفى الوضع من تلك الاشتباكات الدامية بين الجنوب الولي - المسيحي والشمال الاسلامي عام ١٩٦٧ واستمرت هذه الاشتباكات بشكل أو بآخر حتى عام ١٩٧٢ حين أمكن التغلب عليها والوصول الى المصالحة الوطنية .

والامثلة كثيرة ولكنها كلها تشترك في نفس الملاح ونفس النمط السلوكي ونفس نوع الحرب التى تشنها المسيحية عن طريق التبشير الذى ينضوي على التشكيك والتشهير الا انها كلها تشترك أيضا في أنها فشلت فشلا ذريعا في تحويل المسلمين عن عقيدتهم ودينهم رغم أنها نجحت في نشر المسيحية بين الوثنيين . بل ان لاثورت يتشكك في مدى أهمية وحجم هذا النجاح وبخاصة في حالة الصراع بين المسيحية والاسلام في العالم العربي بالذات سواء في الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا ، وهى المنطقة التى تعتبر مهدا للدينين السماويين الكبيرين . ويلاحظ لاثورت بوجه عام أنه بالنسبة للسكان ككل فإن المسيحيين أصبحوا أقل بكثير مما كانوا عليه في القرنين الثاني والثالث ، وإن الكثير من حالات التحول الى المسيحية تم على ايدي رجال الدين المسيحي الوطنيين في الكنائس التى أقاموها هم انفسهم ، ولم تتم على ايدي

من جانب المسلمين للتخلص من ذلك الاستعمار . وقد تختلف الآراء حول اذا ما كان هذا التوسع الاستعماري يمثل صراما بين المسيحية والاسلام ، ولكن لا شك في ان المسلمين في تصديهم لهذه الغزوات كانوا يدافعون ليس فقط من اوطانهم ولكن ايضا عن الاسلام ذاته ، وكانوا كثيرا ما يستشهدون بما فعله صلاح الدين حينما خلص فلسطين وبيت المقدس من ايدي الصليبيين . كذلك ليس من شك في ان بعض الاوروبيين وقد يكونون قلة - كانوا ينظرون الى انفسهم على انهم « صليبيون جدد » حسب تعبير جانسن . وعلى أي حال فان قصة الجنرال الفرنسي جورو Gouraud الذي دخل دمشق عام ١٩٢٠ بعد معركة ميسلون هي قصة معروفة ومشهورة ، اذ كان من اول ما فعله هو ان وقف على قبر صلاح الدين وضربه بيده وهو يقول « صلاح الدين .. اسمعى .. لقد عدنا » . وعلى الرغم من تقادم الزمن ، فليس من شك في ان الحروب الصليبية فركت في نفوس كلا الجانبين ، المسيحيين والمسلمين ، ندوبا وجروحا عميقة ، اطلب الظن انها لن تزول او تندمل تماما . رغم تقادم العهد فان بعض القادة الفاتحين الاوروبيين كانوا متأثرين بالروح الصليبية كما هو الحال بالنسبة للجنرال ليومي Lynautey والجنرال جالييني Gallieni الفرنسيين او بالنسبة لغوردن وكيتشنر البريطانيين في السودان ولورانس ونيكلسون في الهند . ومع ان هذه الحروب كانت لها اهداف اقتصادية وتجارية وسياسية فالهم هنا هو ان معظم هذه الحروب كانت موجهة ضد العالم الاسلامي بصرف النظر عن اهدافها الحقيقية . وان المسلمين كانوا في الاغلب هم الذين قاسوا منها اكثر من غيرهم . ومع ان الاسلام - كدين - لم يتأثر كثيرا بالتبشير او بالفتح والاستعمار ،

(٤)

ولكن للمشكلة جانبا آخر يتمثل في السيطرة السياسية لدول الغرب المسيحية على الدول الاسلامية ، وهو السيطرة التي جاءت نتيجة الغزو الاوربي وحركات الاستعمار وتكوين الامبراطوريات اثناء القرن التاسع عشر ، وما اربط بهذا كله من وقوع البلاد الاسلامية تحت نير الاستعمار واحدة بعد الاخرى ، بحيث لم يكن هناك قبل الحرب العالمية الثانية سوى اربع دول اسلامية مستقلة استقلال تاما وحقيقيا ، وهي تركيا وافغانستان والمملكة العربية السعودية واليمن ، بينما كانت مصر وايران مستقلتين اسميا فقط . وهذا الوضع يختلف اختلافا كبيرا عما هو عليه الحال الآن ، حيث توجد خمس وستون دولة اسلامية مستقلة وعضوا في هيئة الامم . وليس من شك في ان المسلمين في القرن التاسع عشر كانوا يتقارنون بين وضعهم حينذاك وهم يرون عالمهم الاسلامي ينساقط جزءا بعد آخر تحت سيطرة الغرب المسيحي ، بما كان يحدث في القرن السابع وما بعده حين كان الاسلام يغزو العالم ويفتح طيلة الوقت ويدون توفيق مناطق جديدة ينشر لواءه فوق ربوعها ، وذلك باستثناء اسبانيا وصقلية اللتين فقدتهما الاسلام على ما ذكرنا . وعلى الرغم من ان البلاد الاسلامية كانت تتعرض من حين لآخر لبعض الهجمات الاوربية منذ القرن الخامس عشر فان العالم الاسلامي ظل يكبر وينمو الى ان جاء القرن التاسع لتحلث التكنة التي لم يكن هناك ما ينبرء من امكان وقوعها ، على الاقل بهذا الشكل والحجم . ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين ، اى خلال قرن ونصف من الزمن ، كان معظم العالم الاسلامي خاضعا لتلك السيطرة من جانب دول الغرب المسيحي مع استمرار المقاومة بغير شك

فالظاهر هو ان كل الحكومات الاستعمارية التى تمكنت من العالم الاسلامي كانت تجمع فيما بينها على شيء واحد وهو عدم اعطاء المسلمين من التعليم الا النزر اليسير ، وحتى هذا النزر اليسير لم يكن هو التعليم الصحيح ، فقد كان يهدف في آخر الامر الى ان يصعد نوعا من الانقسام في (الروح) المجتمع الاسلامي، والانفصام في شخصية الانسان المسلم .

وعلى الرغم من كل مايقال ضد نظم التعليم التقليدية ، وما يؤخذ عليها من جمود وتخلف، وعدم مساهمة لأحدث الاساليب التربوية التى كانت متبعة حينذاك في الغرب ، فان تلك النظم كانت ترد الناس بظلفية ثقافية نابعة من صميم حياتهم ومجتمعاتهم ، وكان يمكن بذلك ان تنشذ اساسا لاقامة نظام تعليمي جديد يكون مرتبطا في الوقت ذاته ان يقيم المجتمع الاسلامي وتقاليده وتراثه الاصيل . ولكن السلطات الاستعمارية في الدول الاسلامية اهتمت تلك النظم التعليمية الوطنية تماما ، او عملت عمدا على هدمها والقضاء عليها. ولما كانت اللغة العربية والتربية الاسلامية تعتبران في نظر تلك السلطات مؤثرات خطيرة فانها عملت على تعطيلها بقدر الامكان ، ومن هنا جاءت النظم التعليمية الجديدة نظما غربية في اساسها ، كما أصبحت اللغات الاوروبية هي أداة التعليم ومع ذلك فلم يكن الهدف هو خلق اجيال من الشباب المسلم المتعلم تعليما غريبا بحيث يتمكنوا من دراسة وفهم الثقافة الغربية وروحها، لأن هذا كان يعتبر ايضا أمرا خطيرا ، وقد يثير المتاعب فيما بعد لهذه السلطات الاستعمارية الحاكمة ، وانما كان الهدف من ذلك التعليم هو لتخريف هؤلاء (المتعلمين) لخدمة الادارة وتسيير امور الحكم ، ولذا لم يكن التعليم يقدم الا بالتقدير الكافي لتدريب

الاعداد اللازمة فقط من المتعلمين . كذلك اهتمت الجامعات والمعاهد العليا التى كانت موجودة حينذاك في بعض تلك الدول اهمالا شديدا ولم تبدل اية جهود اما لتطويرها او لاجداد بدائل افضل منها ، ولذا اتجه كثير من شباب الدول الاسلامية الى جامعات الدول المستعمرة ذاتها ليتلقوا تعليمهم العالى وليصبحوا بعد ذلك (غرباء) تماما عن مجتمعاتهم وثقافتهم الاصلية . ومن المفارقات المؤلمة ان تؤول امور الحكم وسياسة هذه الدول فيما بعد لهذا الفئة التى تلقت هذا النوع من التعليم والتي انفصلت بحكم اعدادها الموجه عن التراث الاسلامي والشرعي ، وأصبح عدد منهم يمبرون في كل تصرفاتهم واحكامهم عن الاتجاهات والقيم الغربية .

ولكن كيف كانت استجابة المجتمع الاسلامي والمسلمين وردود افعالهم ازاء كل هذه التحديات من القرب المسيحي والتهمج على عقائدهم وانماط سلوكهم ونظم تعليمهم واساليب حياتهم التقليدية ؟ لعل أول ما يلاحظه الباحث هنا - كما يقول جانتسن - هو ان معظم هذه الاستجابات التى كانت تصدر من العالم الاسلامي ازاء تلك الضغوط ، وبخاصة قبل ان تنال معظم الاقطار الاسلامية استقلالها في الفترة ما بين ١٩٢٧ - ١٩٦٢ كانت بالضرورة استجابات سلبية ، اذ لم يكن امامهم قبل التحرير ما يستطيعون عمله سوى القليل، ولذا كان موقفهم في الاغلب موقفا دفاعيا الى حد كبير ، بمعنى أنهم كانوا يكتفون بالدفاع عن الاسلام ضد الانترادات الكثيرة التى كانت تطلق من حوله ، مثلما كانوا يعملون جاهدين في الوقت ذاته على التخلص من الوجود الاجنبى وطرده من بلاد الاسلام ، وهذا الموقف لا يمكن اعتباره في افضل الاحوال الا على انه مجرد

والواقع ان الحكومة الوطنية في السودان اتبعت في بداية الامر موقفا غير متعنت يتسم بالرغبة في التراضي وعدم التضييق على مدارس الارساليات ، بل انها زادت من قيمة المعونات المالية لها كما زادت من فرص تعليم المسيحية للاطفال المسيحيين في المدارس الحكومية ، ولكن السياسة العامة للحكومة كانت تهدف في آخر الامر الى التوصل الى نظام تعليمي موحد في كل المدارس تكون اداة التعليم فيه هي اللغة العربية ، وهو الامر الذي عارضته بشدة جميع الارساليات والجمعيات التبشيرية وبخاصة البعثات الكاثوليكية ، وكاد الامر يصل الى حد الصدام بين الحكومة وتلك الارساليات . فلما استولى الجيش السوداني على السلطة عام ١٩٥٨ اسرع في فرض اللغة العربية والتعليم الاسلامي على اعتبار انهما هما الوسيطان الوحيدتان لتوحيد السودان كله في وطن قومي واحد ، وتحقيق الوحدة الوطنية ، ولذا تم فتح عدد كبير من مراكز تعليم الاسلام في الجنوب بالذات . وحين ازدادت معارضة الارساليات لذلك الاتجاه واتخذت تلك المعارضة شكلا عنيفا يهدد بالخطر تم طردها جميعا من البلاد عام ١٩٦٢ ، ولم يسمح لاي جمعية مسيحية بعد ذلك بالعودة ومزاولة النشاط مرة اخرى في جنوب السودان الا في عام ١٩٦٩ بعد ان تم الوفاق الوطني بين الجنوب والشمال ، واشترطت الحكومة على تلك البعثات الا تقوم بأي نشاط تبشيري ، وان تكون مدارسها خاضعة للاشراف الحكومي وجزءا من نظام التعليم الرسمي في الدولة .

الا ان عددا من الكتاب ومنهم جاتسن وداتيل يرون انه الى جانب هذه الاجراءات التي اتخذتها الحكومات الوطنية الاسلامية بعد ان نالت استقلالها فان الاوضاع والظروف

هجوم مضاد لحسب . ولكن معظم الجهود التي كان المسلمون يبذلونها في الدفاع عن الاسلام كانت موجهة ضد حركات التبشير التي كانت تتم في كثير من الاحيان في مدارس الارساليات ، وكذلك ضد ادعاءات المبشرين وكثير من المستشرقين ضد تعاليم الاسلام وشخصية النبي (ص) . وقد اتخذت هذه الجهود شكلا اكثر ايجابية بعد استقلال الشعوب الاسلامية ، وكان الرد على حركات التبشير في معظم الاحيان سريعا وحاسما . وقد سبق ان ذكرت ان جهود المبشرين كانت تعتبر في كثير من الاحيان مكملة لجهود رجال الادارة الاجنبية وتتم بالتنسيق معهم ، ولذا فانها كانت تؤدي دورا هاما في توطيد اقدام الاستعمار ، ولذا فاننا نجد انه حين حصلت هذه الدول على استقلالها، ورحل المستعمرون الغربيون رحلت معهم كثير من الارساليات والبعثات التبشيرية ، نظرا لانها فقدت جانبا جوهريا من مبررات وجودها . وهذا هو ما حدث بالفعل في شمال افريقيا من ناحية وفي اندونيسيا من الناحية الاخرى . وحتى في الحالات التي استمرت فيها البعثات التبشيرية تعارض نشاطها فان السلطات الوطنية اتخذت الاجراءات اللازمة الكفيلة بمنع ممارسة التبشير والدعوة الصريحة الى تغيير الدين في المدارس ، او على الاقل حرمت التعرض بالنقد والتجريح للاديان الاخرى ، وان ابيع لتلك الجمعيات والبعثات ان تستمر في ممارسة نشاطها الاجتماعي والانساني في مجال تقديم الخدمات التعليمية والصحية وما اليها . ولقد تقبلت معظم الجمعيات المسيحية هذه القيود في كثير من التسعود بالضييق والتلزم ، ولكن هذا التلزم بلغ حد التمرد العلني في السودان بالذات ، وكان هذا على اية حال امرا متوقعا ، وهذه الحالة تستحق ان تعالج بشي من التفصيل لدلائلها .

تسود المصلح ، ولكن لسانها يزل فتقول ان الناس كانوا يؤدون الصلاة « وكان الله قد حضر » تصدى لها بالنقد المنيق جانسن فى كتابه *Militant Islam* وهو يصفها بالغباء والحماقة اللتين تشبهان غباء وحماقة المبشرين والصليبيين ، وان مثل هذه الاقوال التى تصدر عن عدم الشعور الكافى بالمسئولية خليقة بأن تجعل المسلمين المناضلين المكافحين المحاربين من اجل دينهم يعتقدون ان الغرب المسيحى لا يزال فى حاجة الى اتخاذ مزيد من الاجراءات العنيفة ضده لردّه الى شيء من « حسن الفهم او على الاقل الى شيء من الادب » . (صفحة ٢١١)

وواضح ان هذه نغمة جديدة لم تكن نغدها فى الكتابات الغربية التى تحاول الدفاع عن الاسلام والمسلمين ، او على الاقل ابراز وجهة نظرهم بطريقة موضوعية .
يقدر الامكان ، بل ان بعض هؤلاء الكتاب يعجبون لقلة ما كتبه المسلمون انفسهم عن الاسلام ويلاحظون ان معظم الكتابات التى كتبت باللغات الاجنبية - على الاقل يغلّب عليها طابع التبرير والضعف بل والاستخدام ، ولا يستثنى من ذلك كتب مثل « روح الاسلام *The Spirit of Islam* » الذى كتبه السيد امير على ، والذي يعتبره الكثيرون فى الغرب ، بل ومن بين المسلمين انفسهم ، من افضل الكتابات التى تبرر وجهة نظر الاسلام فى كثير من الامور . ولقد يشفق لهذا الكتاب وصاحبه فى اتخاذها هذا الموقف الدفاعى التبريرى - على ما يقول جانسن - ان الكتاب صدر لاول مرة فى عام ١٨٩٣ فى الفترة التى كانت حركات التبشير المسيحى والهجوم على الاسلام على اشدها .

العامة فى الغرب المسيحى ذاته ، وتفر نظرة الناس انفسهم هناك الى المسيحية ، والعلاقة بين الاديان ، والدور الذى تلعبه فى المجتمع ، تم خمود شملة التحمس للتبشير فى الخارج ، كانت كلها عوامل اضافية اسهمت فى حل مشكلة الارساليات والبعثات والجمعيات الدينية المسيحية الموجهة من الغرب فى العالم الاسلامى .
لقد ادت موجة الالهاد وتحرير الفكر الغربى من المسيحية واشتداد الصراع بين المسيحية والايديولوجيات الاخرى ، وهى الموجة التى كانت تمر من نفسها فى الجملة التى كانت ترد على كثير من الالسنه من ان « الله مات » الى ان اصبح الغربيون وبخاصة المثقفون منهم يرون المسيحية فى حجمها الحقيقى - ان امكن هذا القول - بالنسبة الى الاديان بل والفلسفات الاخرى ، وبذلك خفت حدة الهجوم والضغط على الاسلام لقلة عدد المبشرين مما كانوا عليه من جهة ، ولقدان معظم من يعمل منهم فى حقل التبشير بين الجماعات الوثنية للروح التبشيرية القديمة من جهة ثانية ، ثم محاولة المستشرقين البجد التمسك باكبر قدر من الموضوعية فى دراساتهم وكتاباتهم ، وتنزه غالبيتهم عن اصدار الاحكام التقويمية والاساءة الى الاسلام والمسيحية وبخاصة الى النبى (ص) من جهة ثالثة . ولذا فان الاقوال التى كان يصدرها امثال ليفونيان (عام ١٩٤٠) التى سبقت الاشارة اليها ، والتى كانت تردّد بين الغربيين على انها امور طبيعية ومسلم بها اصبحت منذ الخمسينات تلقى كثيرا من النقد والاستهجان .
شاهدت الصحفية البريطانية الشهيرة بنيلوبى مورتيمر *Penelope Mortimer* صلاة الجماعة فى المملكة العربية السعودية فكتبت فى مجلة *New Statesman*, vol. 97, no. 2505 تصف هذه الصلاة وتبدي اعجابها بالروح التى

لتطلبات المجتمع الاسلامي ، او على الاصح التوظيف بين تعاليم الاسلام والارضاع الراهنة بما لا يتعارض مع جوهر الاسلام . والجهود التي قام بها هؤلاء الثلاثة في اواخر القرن الماضي كفيلة بان تبين لنا الدور الذي يمكن ان يقوم به الاسلام في دفع المجتمع نحو التقدم .

فانقد لعب الاسلام منذ اواخر القرن التاسع عشر دورا بارزا في المجال السياسي ، تمثل في تحدى السلطة والقوى الاستعمارية ، حقق كثيرا من النجاح مما يكشف عن القوة الكامنة فيه ، وأنه يصلح منطلقا لتوكيد شخصية المجتمع الاسلامي وتعزيز وجوده وصموده امام التحديات الواحدة من الغرب . والواقع ان كثيرا من المحارك بين العالم الاسلامي والدول الاستعمارية انما تمت تحت راية الاسلام ،

وان كثيرا من حركات التحرير كانت تصطبغ بصبغة دينية واضحة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التي ادت الى نجاحها ، او على الاقل استمرار الصراع وعدم التسليم لهذه القوى الاستعمارية . والاسئلة كثيرة ، ولكن يكفي ان نذكر هنا دور المهدية في السودان والسوسية في ليبيا ، بصرف النظر عن اختلاف الاحكام والاراء التي تصدر حولها وحول قادتها . ومما له دلالة هنا ما يذكره تاريخ كمبريدج من الاسلام

Cambridge History of Islam

في هذا الصدد : من ان « الحقيقة الواضحة هي ان اطول المعارك واشدها عنفا وحراوة ضد القوى الاوربية كانت تلك التي قادتها قواعدها المسلمون . ولم تستطع كل التحولات التي قامت بها أوروبا للتقرب منهم ان تفهمهم بتشجيع موقفهم » .

كذلك مما له دلالة هنا قول جانسن « لقد كان الصراع ضد الغرب - قناعته - هو صراع الاسلام بالاسلام من اجل الاسلام . لقد كان الاسلام مستمدا لدفع الثمن والمشاركة في

الي جانب ذلك فان معظم الكتاب الغربيين الذين درسوا المجتمع الاسلامي ويحاولون ان ينفوا موقف الانصاف والفهم من الاسلام يشعرون ان المسلمين لم يمشوا حتى الآن على اجابة كاملة لذلك التحدي الشامل ، الذي يتعرضون له من الحضارة الحديثة ولم يحددوا موقفهم بوضوح من حركات التحديث او (المعصرة) وذلك على الرغم من كثرة الحديث حول هذا الموضوع ، وعلى الرغم من الشعور العام الذي يسود العالم الاسلامي بضرورة الوصول الى صيغة يمكن بها تقبل التقدم الحضاري الغربي دون التفريط في اساسيات الدين الاسلامي .

وعلى الرغم من كثرة ما قيل وما يقال من هذا الموضوع واهميته بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر ، فلم يبدل الكثير من الجهد من أجل الوصول الى هذه الصيغة وتحقيقها . والغريب - كما يلاحظ جانسن - ان الذين يتكلمون في هذا الموضوع يستشهدون بجهود ثلاثة من كبار المفكرين الاسلاميين الذين حاولوا - أكثر من غيرهم - تحديد معالم المشكلة ، واتخذوا الخطوات الاولى للسير في الطريق الصحيح ، وهؤلاء الثلاثة هم جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . وكثرة الحديث من هؤلاء الثلاثة فيه اعتراف صريح بانهم كانوا كبارا حقا في تفكيرهم - حسب تعبيره - وهو امر يجب ابرازه وتوكيده طيلة الوقت ، ولكنه يعني في الوقت ذاته ان من جاءوا بعدهم عجزوا عن ان يضيفوا جديدا الى ما قالوه وما فعلوه . فلقد كان لهؤلاء الثلاثة مواقف ايجابية لرؤية التغيرات العالمية المعاصرة في ضوء الاسلام ، والعمل بذلك على الخروج بالعالم الاسلامي من حالة التخلف والجمود التي يعيش فيها ، واقتباس مظاهر الحضارة الحديثة بعد تطويعها

الاسلامية التى تدعو الى النضال والكفاح الاسلاميين ، فالهم هو ان هذه الروح موجودة بالفعل وفعالة في تسيير الاحداث وتوجيهها ، كما انها مؤثرة في مختلف المجالات ، وقد قرشت نفسها على العالم اجمع ، ولا تزال تزايد وتتسارع حركتها ويتسع نشاطها .

ولكن اذا كان الاسلام قد نجح خلال مائة وخمسين عاما من الصراع في ان يتغلب على الضغوط الدينية والسياسية والعسكرية التى كان الغرب يستخدمها ضده ، فلا يزال الغرب يشكل مصدر خطر على الاسلام يتمثل هذه المرة فيما يعرف باسم « ثقافة الشباب » وهى ثقافة تتمثل في ايسر واطغر مظاهرها في نوع الموسيقى الصاخبة التى يداها « البيتلز » او ما يترجمون خطأ (بالخناس) والتى تملأ الآن كل اذاعات العالم بما في ذلك العالم الاسلامى ، ونوع الملابس التى لا تفرق بين الجنسين وهى « الجينز » . وخطورة هذين العاملين الثقائين تالى من ان تأثيرهما اعمق بكثير مما نظى ، ويحدث تدريجيا وبطريقة غير محسوسة . وليست الموسيقى الغربية الصاخبة التى وجدت طريقها الى كل البيوت هى مجرد انغام جميلة ، وانما هى موسيقى تخفى وراءها فلسفة معينة تدور حول تحلى الشباب للاسرة والمجتمع وتمردهم عليها ، وقد كانت الاسرة والمجتمع دائما يتمتعان بقوة تأثير هائلة على حياة الفرد في المجتمع الاسلامى ، وسوف يؤدى التمدد عليهما الى حدوث تغيرات جذرية عميقة في بناء القيم السائدة في هذا المجتمع . وثانى خطورة (الجينز) من انها تلتفى ، ليس فقط الفوارق بين الجنسين ، بل وايضا كل الفوارق والمزايا والاختلافات الفردية ، اى انها تلتفى شخصية الفرد تماما في نهاية الامر . وكثير من الفتيات (المحجبات) في البلاد الاسلامية يرتدين الحجاب الذى جاهدت امهاتهن لولاي

حركات الشعوب ، وقد اعطاه ذلك نفسه دماء جديدة خلال المائة والخمسين عاما الماضية ، وقد اكتسب هذه الدماء الجديدة من كفاحه لطرد اوربا من اسيا وافريقيا ورداها الى ديارها . ولقد انتهى هذا الصراع من الناحية السياسية ، ولكن الدماء لا تزال تجري حارة في عروق الاسلام » (Jansen, P. 103)

يبد ان هذا لا يعنى ان عصر التحذيات التى يتعين على الاسلام ان يواجهها ويحارب ضدها قد انقضى . فالتحذيات الصادرة من الغرب لا تزال قائمة ، وان لم يكن لها الصبغة الدينية القديمة ، وزاد عليها تحذيات اخرى تنبعث من داخل المجتمع الاسلامى ذاته ، وتتمثل في سلسلة من الاحداث الخطيرة التى تمرق ذلك المجتمع الان . ولعل اهم هذه الاحداث كانت هزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل عام ١٩٦٧ ، فقد بينت ليس فقط ضعف الجيوش العربية ، وانما ضعف المجتمع العربى ككل ، وهو في اساسه مجتمع اسلامى ، ثم الفتن والحروب الداخلية في باكستان عام ١٩٧٢ ، وما ادت اليه من انقسام ، واعتبر ذلك دليلا على عدم قدرة الاسلام في بعض الاحيان على التغلب على النزعات الاقليمية الانفصالية .

ثم جاءت سلسلة الصراعات والصدامات بين الجزائر والمغرب وموريتانيا ، وبين تونس وليبيا ، وبين مصر وليبيا ، ثم التوتر بين ايران والعراق وما الى ذلك . وكان الثمور السائد ، والذي يزداد يوما بعد يوم ، انه ليس ثمة سبيل للتغلب على هذه الصعوبات سوى الرجوع الى الاسلام والتمسك به وبمعالجه للصعود امام هذه التحديات . وارتفعت روح النضال في العالم الاسلامى ، وهى روح لها طابع دينى في الكثير من الاحيان . وبصرف النظر عما يقال عن قيام دول او نظم معينة وراء التنظيمات

وكل هذا خليق بان يبين لنا ان الطريق امام الاسلام المناضل والمسلمين الكافحين المحاربين من اجل دينهم وقيمهم ونظمهم الاسلامية لا يزال طويلا وصعبا مليئا بالتحديات والاضطراب . ولكن هؤلاء المسلمين الكافحين المناضلين المحاربين - او معظمهم على الاقل - يتمتعون بارادة صلبة - حسب تعبير جانسن نفسه - ويقلب مفتوح وذهن متوقد ومتطلع . وعلى الرغم من اختلاف اساليبهم ومناهجهم في الحياة فانهم جميعا يبحثون بشكل او باخر عن الصيغة التي بدأ البحث عنها في القرن الماضي الثلاثة الكبار - الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا - وهى كيف يمكن التوفيق بين تعاليم الاسلام ومتطلبات العصر وتحدياته ؟

وطرحه جانباً - كما يقول جانسن - ليس بدافع التدين وإنما هو بدافع الرغبة الشعورية او اللاشعورية للمحافظة على الذات والكيان والشخصية . ويرى جانسن ايضا ان مثل هذه الاخطار اشد تهديداً وفتكا بالمجتمع الاسلامى من التحديات الفخمة السافرة التى تأخذ شكل زيادة الاتجاه نحو (التحضر) والتصنيع والتقدم التكنولوجى ومجتمع الوفرة والاستهلاك ، وهى كلها انماط من الحياة والسلوك تربط بالمجتمع الغربى ، ولكن يمكن للمجتمع الاسلامى ان يوفق بينها وبين متطلباته هو . اما هذا الفرو الثقافى البطيء الفعال فانه هو الذى يجب ان ينتبه اليه المسلمون فى كفاحهم ونضالهم وحروبهم الجديدة للحفاظ على قيمهم الاصيله .



اهم المراجع :

استمعنا في اعداد هذه الدراسة في العمل الاول على كتاب : -

G. H. Jansen, *Militant Islam*, Pan Books, London, 1979

مع الاستعانة بعدد من المراجع الاخرى وانعمها:

Moroe Berger, *Islam in Egypt Today*, London 1972

N. A. Daniel, *Islam and the West*, Edingburgh University Press 1962

L. Levonian, *Studies in the Relationship between Islam and Christianity*, Allen & Unwin, London 1940

Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* Penguin, London 1974

W. S. Trimingham, *The Influence of Islam Upon Africa*, Longman, London 1962

★ ★ ★

اسهام علماء الإسلام في الرياضيات

عبدالله طحطاح

وقد اغفل العرب تقدير دور اجدادهم الهام الذي قاموا به في تطوير العلوم ايمان المهود الوسطى ، حيث كانوا حملة شملة النور التي اضاءت العالم مدى سبعة قرون . ووجد هذا التراث في غير ابناءه قوما فتحو له صدرا رحبا ، فانشأوا له هيئات خاصة ، ورصدت لها ميزانيات ضخمة ، فبدأ البحث والتنقيب عن الاصول التي حفظ فيها هذا التراث . فكانت الجهود عظيمة والنتائج سارة ، وبوارج البحث من اجل الحقيقة اندفع في هذا التيار افراد كلت جهودهم بالنجاح . ونذكر على سبيل المثال جوردج سارنون G. Sarton الذي خص العرب في مؤلفاته بقسم كبير ، ونحا نحوه

ان كتابة تاريخ الرياضيات العربية اصبح من مستلزمات العصر ، بعد ان قوبل بعنف شديد من طرف اعداء الاسلام الذين لا يرون في علماء الاسلام الا حراسا ونقلوا لعلوم الاغريق . ولئن اعترفوا لهم بتجديدات حقاً فهم يعتبرون كتابة تاريخ الرياضيات العربية غير ضرورية .

ان تقدير القيمة الحقيقية لهذا التراث امر يكتنفه كثير من الصعوبات . فجل ماكتبه علماء الاسلام لا يزال بكراً ، دفين المكتبات والمتاحف في بطون المخطوطات لم تتناول منه ابدى المحققين الا نورا يسيراً . فكيف بالاحرى التقليل من شأن هذا التراث والاستخفاف به ؟

الفتح الاسلامى انصهرت القوميات على مختلف انواعها واندمجت الاجناس على اختلافها وجرى الدم العربى فى مروقها وبات من المتحدر التمييز بين عرب قح وعجم اصيل ونحت لواء الاسلام اندحرت الاقليميات والحدود فتوقدت الازهار ونشأ جو لصالح البحث العلمى بفضل مبادئ الاسلام السامية فكانت الجهود عظيمة والاضافات جلية .

نشأة الرياضيات فى بلاد الاسلام ومصادرها :

كان العالم قبل الفتح الاسلامى يعيش فى عزلة فكرية وفى فترة ركود ذهني بالغة . وكانت للاقطار التي دانت لسلطان الاسلام فيما بعد كفارس والعراق وسوريا ومصر وشمالى افريقيا والاندلس موادا رياضية على درجة من الرقى متقاربة ، فلما الف الاسلام بين هذه الاقطار حدث ان اطلع قوم على تراث القوم الاخر ، وكانت نتيجة هذا الاصطدام الفكرى ان توقدت الازهار ، وشحذت العقول فتشاجروا لصالح العلم بصفة عامة وللرياضيات بصفة خاصة . وكانت للعلاقات الودية والتجارية التي اقامها العرب مع الشعوب المجاورة او النائية صداها فى تقدم الرياضيات بصفة خاصة فى ذلك العهد ، فقد اتصل العرب تجاريا مع الهند والصين وبيزنطة وروسيا ودول ذات سيادة فى حوض البحر الابيض المتوسط .

وبذلك اطلع العرب على كنوز الحضارات الاخرى بالإضافة الى ما وجدوه فى الاقطار التي اخضعوها ، فمزجوا بين هذه وتلك ، وكانت بغداد مركزا صهر هذه الحضارات وقد عرفت مدرستها الرياضية نشاطا متوقفا فى طرف قرن ونصف قرن شدت مؤلفات اقليدس الهامة ، ومؤلفات اوكليميس وايبولونيوس Apollonius وهيرون Heron وبطليموس Ptolemy وديوفانتس Diophante وغيرها ذات شعبية واسعة فى الاوساط العلمية العربية ،

مؤرخ الحضارات ول ديورانت W. Durant ووضع الايطالى التومبيلى Aldo Mielì مجلدا ضخما عن العلم العربى فى المصور الوسطى ، وخص السوفياتى يوسكوفيتش Youschkevitch فى كتابته « تاريخ الرياضيات فى القرون الوسطى » فضلا طويلا للرياضيات العربية .

وقبل الدخول فى صلب الموضوع ارى من الضرورى ان اثير قضية لم يكن لي فضل السبق اليها ، وهي ما مدى ملائمة التعبير « الرياضيات العربية » ؟ يرى الاستاذ يوسكوفيتش ان هذه التسمية لا تسلم من اعتراض ويضيف بانه ليس هناك اية تسمية يمكن ان تعبر تعبيرا دقيقا وشاملا على الابداعات الرياضية التي نشأت فى اقطار متباعدة ، ينتهي حملة العلم فيها الى اجناس واديان متعددة وشديدة الاختلاف . فعلى حد تعبير هذا الباحث فان التسمية « الرياضيات العربية » و « الرياضيات فى بلاد الاسلام » لا تفيان بالغرض المنشود . فالابتكارات الرياضية فى بلاد الاسلام كانت ثمار جهود علماء ينتمون الى اجناس مختلفة ليس من بينهم عرب اقحاح الا القليل . كما ان عددا غير قليل من رواد العلم لم يكونوا مسلمين بل كانوا من النصارى واليهود والصائبة ، ذلك لان العرب فى البلدان التي دانت لسلطان الاسلام تفرغوا الى احتلال مهام القيادة العسكرية والمتاسب الادارية بينما حرصوا ذوى العقول الكبيرة فى هذه البلدان لخدمة العلم .

ولتفادى الوقوع فى مثل هذه المزالق الاصطلاحية ، تحتم على الباحثين اخذ كلمة « عرب » و « اسلام » بمفهومها الواسع النطاق ، فلالعني الرياضيات العربية بقدر ما تعني انها رياضيات استعملت اللغة العربية اداة للتعبير ، وفى هذا الاتجاه سار الكثيرون ممن يعتمدون بالعلم العربى . ومن اللازم ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ذلك انه فى الفترة القصيرة التي اعقبت

٢ - تراث الحضارة الهندية ومنها اخذ العرب نظام الترقيم .

٣ - تراث الحضارة اليونانية ، وعليه اعتمد العرب في تطوير الجانب الهندسي لرياضياتهم ، اما الجانب العددي فأخذه من البابليين لان هؤلاء كانوا عديدين بالدرجة الاولى .

وكان نتيجة لصهر هذه الحضارات اثر حاسم في نشأة الرياضيات العربية وتطويرها في المهود الوسطى وبالتالي ساهمت هذه الاخيرة في بناء صرح الرياضيات الحديثة في القرون التي تلت .

جهود علماء الاسلام في الرياضيات :

١ - الترقيم :

بعد ان اطلع العرب على الانظمة المختلفة لترقيم هند الشعوب التي اخضعوها والتي كانت تربط بينهم وبينها أوامر الصداقة استحسنوا النظام الهندي ، وكان عند هؤلاء - كما لا يخفى - اشكال متعددة اخذ العرب اجودها بعد ان هذبوها . وتفرع عن هذه السلسلة التي عرفت بالأرقام البراهمية سلسلتان عرفت احدهما في العالم الاسلامي بالأرقام الهندية وهي التي تستعملها اكثر الاقطار العربية الاسلامية ، وعرفت الثانية بالأرقام الفبائية او ارقام « فاس » وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب والاندلس وعرف الآن عند الاوروبيين بالأرقام العربية . اما متى بدأ انتشار الأرقام الهندية في العالم الاسلامي فلا يعرف بوجه التحديد ، بالرغم من ان بعض المصادر تشير بان هذه الأرقام بدأت تتسرب الى العالم الاسلامي في زمن المنصور (١٥٤ - ٧٧٠) عندما حضر الى بلاط هذا الخليفة الفلكي الهندي « كانكا » - kankah الذي احضر

معه كتاب « سند هانتا » وهي رسائل هندية في علم الفلك يرجع تاريخها الى عام ٤٢٥ ق.م. ومن هذا الكتاب اطلع العرب على حساب

وكانت ترجمة هذه المؤلفات الى اللسان العربي تتم اما راسا عن اصولها الاغريقية او عن طريق السريانية ، ومن الثابت ايضا ان العرب نقلوا مباشرة عن السنسكريتية ، وأول كتاب نقل من السنسكريتية الى العربية كتاب « السند هند » لبراهما كوتا Brahmagupta في زمن المنصور .

ودون ان نذهب بعيدا فان اهتمام العرب بالرياضيات كان وليد ما تقتضيه شريعة الاسلام من عمليات حسابية في الميراث والزكاة وتعيين القبلة ولذا كان الجانب العلمي اهم سمات الرياضيات العربية فنجد ان مدرسة بغداد الرياضية تولي في البداية عناية خاصة للحساب التجاري ، وقياس الاشكال الهندسية ، وحساب التقريب وحساب المثلثات والجبر الحسابي .

ويمكن ان نجعل نشأة الرياضيات العربية في مراحل ، بدأت بنقل تراث الحضارات القديمة ثم استيعابه والتعمق في دراسته ، ثم تلت هذه المراحل مرحلة الخلق والابداع ، فبلغ العرب مستوى عاليا وفاقوا رياضيين الهند والصين واليونان ففي الوقت الذي كان يحاول فيه الهنود والصينيون وضع قاعدة حسابية خاصة ، ذهب العرب الى ابعاد من ذلك ، فصافوا النظريات وتمكنوا من وضع نظرية هندسية جد متطورة لمعادلات الدرجة الثالثة . واستبدلوا نظرية النسب لافلايدس وادوكس Eudoxe بنظرية اخرى تفي بمتطلبات العلم الجديد وتطبيقاته . وبهذا يمكن ان نقول بان متجراهم في هذا المضمار تميزت بطابع الاصالة والتجديد .

اما المصادر الرئيسية للرياضيات العربية فيمكن حصرها في الاصول الآتية :

١ - تراث الحضارات القديمة ومنها البابلية والمصرية ، وقد انتقلت الى العرب بطرق غير مباشرة .

ويسرى بعض الباحثين ان هذه الارقام مأخوذة من حروف الابهجيد العربية .

٢ - حساب الستين :

من أبرز الانظمة الحسابية التي وجدت في الدولة الاسلامية نظامان هما حساب الستين وحساب اليد . ويمثل حساب الستين ما بقي في الشرق الاوسط من واسب الفكريين البابلي والاغريقي في الحساب . ويسميه العرب ايضا طريق النجمين او حساب الريح . لان استعماله كان قاصرا على المنجمين . ومن الراجح ان العرب لم يرلوا هذا النظام متكاملًا ، بل ودروا الدرج وكسورها الستينية ثم اكملوه بفكرة المرفوعات والثاني وما يليها والدليل على ذلك أن اليونان الذين يعزى اليهم الفضل في نشر هذا السلم اخذوه عن البابليين متكاملًا هم حولوه الى سلمين واحد ستيني للكسور والثاني حشري للدرج . ومن الادلة ايضا ان فكرة المرفوعات لا نجدها الا في بعض المخطوطات العربية .

٢ - حساب اليد

سمي بحساب اليد لان الحاسب كان يضع اصابع يديه في اوضاع مختلفة لفرض التمييز بين الاعداد المراد الاشارة اليها الى ان دمره الحساب الهندي في اواخر القرون الوسطى او ربما اندمج فيه . ويسميه الاقليدسي ايضا حساب بالاروم والعرب . وفي هذا النظام الحسابي نجد قواعد تعطي طرقًا مختصرة لضرب والقسمة تقيد في حالات خاصة ومن هذه القواعد

$$a.b = \left(\frac{a+b}{2}\right)^2 - \left(\frac{a-b}{2}\right)^2$$

وكان الحاسب يشو من التقدير والتخمين يعرف الجذر التربيعي للمربع الكامل .

الهند ، واهم ما في هذه الارقام الصفر . لانه ساعد على وضع الارقام في سلسلة مضاعفات العشرة والواحد والعشرات والمئات الخ . . في حالة عدم وجود احد هذه المضاعفات . وكلمة صفر العربية هي ترجمة اللفظة السنسكريتية Sumya وتعني الفراغ . واول تمثيل للصفر عند العرب على صورة نقطة ظهر على قرطاس يرجع تاريخه الى عام ٨٧٢ م .

وفي احد فروع الفلك الساساني على تلخيص ابن البتانه بشأن الارقام القياسية نجد ما يلي : « هذه الاحرف التسعة المسماة باحرف الفهار هي التي كثر استعمالها ببلادنا الاندلسية وببلاد المغرب واغريقية واصلها على ما قيل ان اهل الهند كان يأخذ احدهم غبارا لطيفا ويبسطه على لوح من خشب او غيره ما كان مستويا ويضع ما اراده من ضرب او قسمة او غير ذلك ، فاذا فرغ من تلك المسألة ضمه في وعائه الى ان يحتاج الى ذلك ، وقد نظم بعضهم هذه الاحرف فقال :

السف ويساء لم حج وبمده
عو وبمد المو هين ترسم

هاء وبمد الهاء شكل ظاهـر

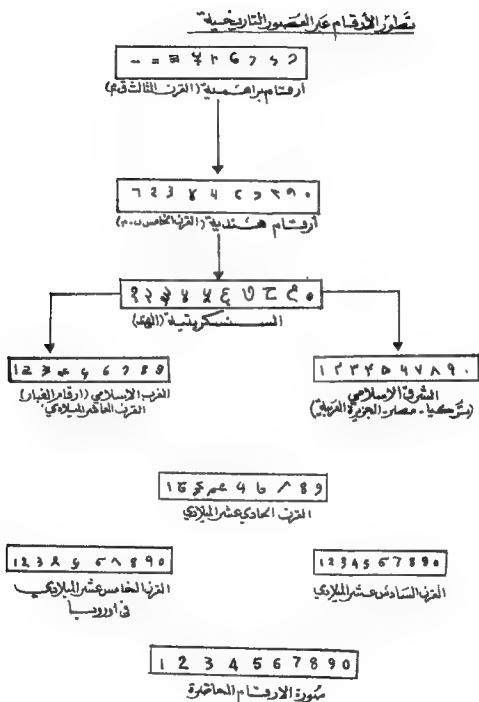
يبدو كخطاف اذا هو يرقم

صفران لثمنهما والـف يثنـها

والواو تاسعها بذلك يختم

ويكون شكل الحاء غير صريح وهذه صورة التسعة احرف ، وليكن الواحد املى وتحتـه الاثنان هكذا :

١	٦
٢	٧
٣	٨
ع	٩
٤	



- خطوات مرسومة محدودة لإجراء العمليات الحسابية التي يجريها الناس في حساب اليد بطرق عقلية غير كاملة التعديد .
- طريقة لاستخراج الجذر التكعيبي بيته .

ومع هذا جاء الحساب الهندي بحمل علامة تنص بارزة ، ذلك أنه بني على استعمال التخت وكانت طرقته لذلك لا تلائم الكتابة على الورق بالحبر لما فيها من محو ونقل . ولكن بفضل الحساب المسلمين أصبح من الممكن الاستغناء من التخت وإجراء العمليات الحسابية على الورق . ومن أوائل هؤلاء الذين تصدوا لتعديل هذا الحساب أبو الحسن الأقليدسي ومن هذه المحاولات نشأ علم الحساب الذي نعرفه اليوم .

● - الكسور :

تناول أبو الوفاء البيروني نظرية الكسور في تأليفه « كتاب فيما يحتاج إليه الكتاب من علم الحساب » بأسهاب وهو ينص بأن نسبة عددين هي قياس أحدهما بالنسبة للآخر . ويميل ثلاثة أنماط من نسب الأعداد : نسبة عدد صغير إلى عدد كبير ، ونسبة عدد كبير إلى عدد صغير ، ثم نسبة عددين متساويين ، ويميل كذلك ثلاثة أنواع من الكسور :

١ - الكسور الرئيسية (يسميها القلصاوي الكسور المفردة) وهي الكسور ذات البسط يساوي الوحدة وهي من $\frac{1}{2}$ إلى $\frac{1}{100}$

٢ - الكسور المركبة وهي على صورة

$$\frac{m}{n} \text{ حيث } m \leq n$$

٣ - الكسور الوحدوية ، وهي حاصل ضرب الكسور الرئيسية على صورة :

$$\frac{A}{n} \cdot \frac{A}{n} \cdot \dots \cdot \frac{1}{p}$$

ويطلق أبو الوفاء على الكسور الرئيسية وكذلك على الكسور الحاصلة من

ويعتبر كتاب « الفنايل السبع » لأبي الوفاء البوزجاني (٩٤ - ٩٩٨ م) أقدم كتاب وصل إلينا في حساب اليد . ولعل أول إضافة إليه في العهد الإسلامي قبل تصحيح ما فيه من أخطاء كانت النظام العشري الذي يعتمد على الأسماء التسعة العربية للكسور . كما أن العمليات الحسابية في هذا النظام احتراها تطور سببه انتشار الحساب الهندي .

{ - الحساب الهندي :

يعد محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ - ٨٥٠ م) أول من كتب في هذا الفن . إلا أن كتابه هذا مقفود في أصله العربي . وقد وصل إلينا في ترجمة لاتينية رديئة (منتصف القرن الثاني عشر) ومن حسن الحظ أنه تم العثور على كتابين آخرين في نفس الموضوع مكتوبين باللاتينية اعتمدا كثيرا على كتاب الخوارزمي وهما Liber Algorismi de practica arismetron حرره يعقوب الأيبيلي "Jean de Seville" (كتاب الخوارزمي حول الحساب العملي) والثاني بعنوان :

magistro A compositis a astronomican Liber Yasagorum Alchorimi in artem « مدخل الخوارزمي إلى فن الفلك للمعلم أ » والمقصود بالمعلم A على الأرجح هو « أدلارد الباني » Adelard de Bath أو « روبرت من أهل تشستر » Robert de cheser . واقتدم كتاب في الحساب الهندي وصل إلينا في أصله العربي هو كتاب « الفصول في الحساب الهندي » لأبي الحسن أحمد بن إبراهيم الأقليدسي (القرن العاشر) الذي كتبه في دمشق سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢/٩٥٣ م ، ومنه نتضح أهم سمات هذا النظام :

- طريقة كاملة ناضجة للدلالة على الأعداد كلها بأرقام تسعة ومعها الصفر كما مر معنا .

جمع او ضرب الكسور الرئيسية اسم
 « الكسور الناطقة » ويخص الكسور الاخرى
 بلفظ « الكسور الصماء » ويعطي ابو الوفاء
 أيضا طرقا متعددة لتعطيل الكسور المركبة الى
 كسور رئيسية . ونجد في حساب القلصاوى
 وابن البناء انماطا اخرى من الكسور وهي :

١ - الكسر المنتسب : ومثاله خمسة
 اساع واربعة اسباع التسع وثلاث سبع التسع
 وثلاثة ارباع ثلث سبع التسع .

$$\frac{475}{786} = \frac{3+4[1+3(4+7.5)]}{4.3.7.9}$$

$$\frac{\frac{3}{4} + 1}{3} + 4$$

$$\frac{7}{9} + 5$$

$$9$$

$$\frac{3145}{4379}$$

٢ - الكسر المختلف ومثاله سبعة اساع
 وثلثين واربعة اخماس الثلث

$$\frac{231}{105} = \frac{9.7.2+5.3.7}{5.7.3} \cdot \frac{4+6}{3} + \frac{9}{3} \cdot \frac{42}{85} \cdot \frac{7}{9}$$

٣ - الكسر المبعض ، ومثال ذلك

$$\frac{24}{105} = \frac{6}{7} \text{ من } \frac{4}{5} \text{ من } \frac{1}{3}$$

وهو يقابل في الاصطلاح
 الحديث « كسر الكسر » وهو ما يعبر عنه
 بالاصطلاح العربي بالتقدير :

$$\frac{6}{7} \mid \frac{4}{5} \mid \frac{1}{3}$$

وفي مجال الكسور العشرية نجد أن أول من بحث فيها من علماء الإسلام هو أبو الحسن أحمد بن إبراهيم الأقليدسي (القرن العاشر) واقترح لها شرطة تفصل الجزء الصحيح من الجزء الكسرى . ويدعى جمشيد بن مسعود الكاشي أن أول من اشتغل بالكسور العشرية التي يسميها بالكسور الإشارية وهو يعالجها بأساليب في الفصل الثالث من كتابه « مفتاح الحساب » ويولي اهتماما كبيرا لتحويل الكسور الستينية إلى كسور عشرية وعكسها ، ولتسهيل هذا التحويل وضع جداول يمكن بواسطتها التعبير عن الكسور الستينية بأرقام عشرية من نوع

$$10^{-n} \cdot K \text{ لـ } 10 \leq n \leq 10 \text{ و } K = 1, \dots, 9$$

ونلاحظ

أن الكاشي يستعمل نفس التقريب الذي نستعمله اليوم عندما يتعلم التعبير عن عدد ستيني بكسر عشري نهائي . كما نلاحظ كذلك أن مالنا يستعمل طرقا مختلفة لتمثيل الجزء العشري من الجزء الصحيح . وما بين مصر الأقليدسي ومصر الكاشي لا نجد حاسبا عربيا شارف فكرة الكسور العشرية سوى أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (القرن الحادي عشر) ، فهو يستعمل السالم الستيني والأربعيني وفي حالة واحدة يستعمل سلما مشريا للكسور .

٦ - الجدور ونظرية ذي العدين :

ادخل علماء الإسلام تحسينات على طرق استخراج الجدور وجد أن أبو الحسن علي بن أحمد النسوي أول من بين طريقة إيجاد الجذر التكعيبي كما وضع أبو الوفاء كتابا شرح فيه كيفية استخراج الجدور التكعيبي والريامية والسهبامية ومثله فعل البيروني . إلا أن مؤلفاتهم ضاعت . ويصف عمر الخيام في تأليفه

« مشكلة الحساب » الطريقة العامة لإيجاد
جذر أي عدد صحيح . ويقدم الكاشي في
كتابه « مفتاح الحساب » عرضاً مفصلاً للطريقة
العامة لاستخراج جذور الأعداد الصحيحة ،
ويعطي قيمة تقريبية للمقدار :

$$\sqrt[n]{a^n + r} \approx a + \frac{r}{(a+1)^n - a^n} \quad \text{حيث } r < (a+1)^n - a^n$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \text{وفي حالة } n=2$$

وقبل ان يضع الكاشي الصيغة العامة لإيجاد
جذر أي عدد صحيح مع الشرط السابق ،
كان علماء الإسلام يعرفون استعمال الصيغ
الخاصة المتفرعة من القانون العام . . فالنسوي
مثلاً استعمال الصيغ الآتية :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a+1} \quad \sqrt[3]{a^3 + r} \approx a + \frac{r}{3a^2 + 3a + 1}$$

وفي القرن الثاني عشر نجد أن أبو زكريا محمد
ابن عبد الله الحصار وهو من علماء الأندلس
يدقق التقريب ويعطي الصيغة الآتية في حالة
الجذر التربيعي :

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} - \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^3}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)} \quad (1)$$

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a}$$

(١) التقريب الذي استعمله الأتريق في هذه الحالة هو

Sandhez Perez للمصاوي الصيغة :

(٢) ينسب صانثاست بروت

$$\sqrt{a^2 + r} \approx a + \frac{r}{2a} + \frac{1}{2} \cdot \frac{\left(\frac{r}{2a}\right)^2}{\left(a + \frac{r}{2a}\right)}$$

ولا يقف الكاشي في حدود إيجاد جذور
الاعداد الناطقة بل صاغ قانونا لحساب جذر
عدد اسم بدقة متناهية ، والقانون في حالة
عدد صحيح هو :

$$\sqrt[n]{N} = \frac{\sqrt[n]{10^{4k} N}}{10^k}$$

وفي حالة الكسر ، اذا كان جذر المقام عددا
صما يستعمل القانون التالي :

$$\sqrt[n]{\frac{M}{N}} = \frac{\sqrt[n]{N^{n-1} \cdot M}}{N}$$

فمثلا لحساب الجذر التربيعي للعدد $4\frac{1}{6}$
يتبع احدى الطرق التالية :

$$\sqrt{4\frac{1}{6}} \approx 2\frac{19}{30}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 904

$$\sqrt{\frac{43}{6}} = \frac{\sqrt{258}}{6} = \frac{\sqrt{256+2}}{6} \approx \frac{267}{99}$$

والخطأ في هذه القيمة هو 4 00/0 اذا يمكن
ان نحصل على نتيجة أدق اذا استغنيينا عن
الكمية تحت علامة الجذر بكسر واحد .

ومن الجدير بالذكر ان الكاشي حسب
بدقة متناهية قيم المقادير الآتية الى الرقم

الخامس : $\sqrt{\frac{1}{3}}$ ، $\sqrt{6}$ ، $\sqrt{2}$ واعطى كذلك

القيم التقريبية للمقدارين التاليين الى الرقم
الخامس :

$$* \frac{1}{2\sqrt{3}} \sqrt{10(5-\sqrt{3})} \approx 1^{\circ} 10' 32'' 3''' 13'' 55''.$$

$$* \frac{1}{6} (\sqrt{45} - \sqrt{3}) \approx 0^{\circ} 21' 24'' 3''' 34'' 17''.$$

ضممتها كتابه « جوامع الحساب بالتخت والتراب » الذي وضعه سنة ١٢٦٥ م . كما انه من المعتقد ان يكون الطوسي قد اطلع بدوره على هذه المعارف عند فلكيي الصين الذين كانوا يعملون بمرصده مراغه .

٧ - نظرية الاعداد :

الحقيقة ان علماء الاسلام لم يبدعوا كثيرا في نظرية الاعداد . وأهم ما قدموه في هذا الباب انهم حاولوا اثبات ان المعادلة

$$x^3 + y^3 = z^3$$

مستحيلة ، وقد قام بهذا الاثبات ابو محمد ابن الخضر الخوجندي نسبة الى خوجند (وهي لينين آباد حاليا) . كما اوجد ابو (٣٨٠ - ٩٠١) قانونا ليجاد الاعداد المتحابية والثبت ان المعدلين

$$M = 2^m 3^q \text{ و } N = 2^n 3^r$$

هما عددا متحابان أى ان كل منهما يساوى مجموع قواسم الآخر . فمثلا عندما :

$$q = 3, 2^{m+4} \text{ و } p = 9, 2^{n+1}$$

$$r = 1, 2^{m+7} \text{ و } s = 9, 2^{n+7}$$

فان المعدلين المتحصل عليهما هما

$$284,220 \text{ هما عددان متحابان .}$$

وقدم العرب عدة مكتشفات فيما يتعلق بالمربعات السحرية التي تستخدم في عمل الطلسمات ، ويقدم محيي الدين ابو العباس احمد بن يوسف البوني القرشي (توفي ١٢٢٥) حلا شاملا للمربعات السحرية في غاية الابداع . ويمرئ لعلماء الاسلام كذلك فضل السبق الى ابتكار البرهان بطريقة اسقاط التنسج . كما اتهم هرفسوا مجموع المتواليات العددية والهندسية ومجموع الاعداد الطبيعية ومربعاتها

بعد الكاشي تنتقل الى ابو كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصري (نبغ سنة ٩٠٠ م) الذي بتحفتا بدراسة حالة يكون فيه حاصل جمع او فرق بين جذرين تربيعيين لمعدلين ناطقين ، عددا ناطقا او جندرا تربيعيا لعدد ناطق . ويستعمل ابو كامل القاعدة الآتية :

$$\sqrt{a} \pm \sqrt{b} = \sqrt{a+b \pm 2\sqrt{ab}}$$

ويورد هذين المثالين المعدلين :

$$\sqrt{18} \pm \sqrt{8} = \sqrt{18+8 \pm 2\sqrt{144}}$$

والناتج هو $\sqrt{26}$ و $\sqrt{2}$.

$$\sqrt{10} \pm \sqrt{2} = \sqrt{10+2 \pm 2\sqrt{20}}$$

ونشر كذلك بان الإقليدسي أول من بحث في التكعيب والجذر التكعيبي بشكل واف . وهو يسمى المكعب كميا وجذره التكعيبي ضلما ، وبخلاف في ذلك كوشيار ابن لسان الجيلي والنسوي وابا منصور . وأول مسلم اسلامي نجد دليلا على انه استخرج الجذر الرابع والخامس وما يليها هو عمر الخيام .

اما فيما يخص نظرية ذى الحدين نجد ان الكاشي قد سبق نيوتن الى وضع أسس هذه النظرية . وهو يطلق على مامالات ذى الحدين « Eléments des exposantes » واعطى الكاشي مفكوك ذى الحدين مرفوعا الى القوة الخامسة . وينتهي ونحن بهذا الصدد ان نقرر حقيقة واحدة ، وهي ان الطريقة العامة لاستخراج الجذور وكذلك نظرية ذى الحدين لأى أس صحيح كما نجدها في كتاب الكاشي ، كانت معروفة قبله بقرن ونصف قرن من قبل نصير الدين الطوسي الذي

ومكعباتها والقوة الرابعة لها. ونجد التسلسلة
 العربية الشهيرة ... 13,21,34,1,2,3,5,8,
 التي تنسب الى فيبوناشي Fibonacci
 وهي ذات اهمية نصوى في علوم الحياة. والبت
 الكرفي (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) مسهولة
 جبريا وهندسيا على مجموعات المكعبات واعطى
 الصيغة الآتية :

$$1^3 + 2^3 + \dots + m^3 = (1 + 2 + \dots + m)^2$$

ويعتبر كذلك المتطابقات التالية :

$$\frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} + (a - b) \right] = a \quad , \quad \frac{1}{2} \left[\frac{a^2 - b^2}{a - b} - (a - b) \right] = b$$

وصاغ الحسن بن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٢٩)
 القانون التالي لمجموع الاعداد الطبيعية مرفوعة
 للقوة الرابعة :

$$\sum_{k=1}^n k^4 = \left(\frac{n}{3} + \frac{1}{3} \right) n \left(n - \frac{1}{2} \right) \left[\left(n + \frac{1}{2} \right) n - \frac{1}{3} \right]$$

ووضع ابو كامل كتابا بعنوان « كتاب الطرائق
 في الحساب » ضمنه طول المادلات الخطية
 السيمالة او الغير المينة . ومن الامثلة الكثيرة
 التي اوردها هذا المثال :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ 5x + \frac{y}{20} + 2z = 100 \end{cases}$$

وطريقته في ذلك ان يحذف Z ويعبر عن
 y بدلالة x ، وهكذا :

$$100 - x - \frac{y}{20} = 100 - 5x - \frac{y}{20}$$

$$\frac{y}{20} = 4x + \frac{y}{20}x$$

ويكون الناتج :

$$x = 19, \quad y = 80, \quad z = 1$$

وبنفس الطريقة توصل الى حل المجموعة التالية ، فوجد ان لها ستة حلول :

$$\begin{cases} x + y + z = 100 \\ \frac{x}{5} + \frac{y}{2} + 2z = 170 \end{cases}$$

الا ان ابرز ما في هذا الكتاب المسألة الآتية :

$$\begin{cases} x + y + z + u + v = 100 \\ 2x + \frac{y}{2} + \frac{z}{5} + \frac{u}{4} + v = 100 \end{cases}$$

وبعد التعبير عن x بدلالة

$$x = \frac{11}{2} + \frac{3}{5}z + \frac{1}{4}u$$

وحيث ان :

$$x + y + z + u = \frac{2}{3}y + \frac{7}{5}z + \frac{3}{4}u < 100$$

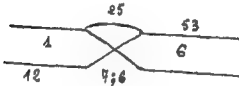
قسم أبو كامل حلول المسألة الى قسمين ، وحصل في النهاية على ٢٦٧٦ حل لهذه المجموعة .

٨ - حساب الخطأين :

من المحتمل ان يكون هذا الحساب معروفا في بغداد في زمن الخوارزمي العالم الرياضى الفلكى الشهير . وقد وصل اليها في هذا الفن مخطوطة لاتينية مترجمة من اصل عربى . الا انه مجهول مؤلفها ، ويذهب الكثير من مؤرخى الرياضيات الى ان ابا كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (نبغ سنة ٩٠٠ م) هو كاتبها ، ويمتقد البعض ان يكون كاتبها هو اليهودى الاندلسى ابراهيم بن هيسر ابن ازرا (١٠٩٠ - ١١٦٧ م) .

وفي ٢ يساوي ٢٥ ، فما هو هذا العدد ؟
والعمل فيه هكذا :

ليكن ٦ هذا العدد ، اذا $٦ \times ٦ + ٦ \times ٦ = ٧٨$ و $٧٨ - ٢٥ = ٥٣$. نضع ٥٣
أعلى الكفة الاولى كما هو مبين في الشكل ،
ولنفرض الان أن هذا العدد هو ١ ، اذا
 $١ \times ٦ + ١ \times ٦ = ١٢$ و $١٢ - ٥٣ = ٤١$.
نضع ١٢ تحت الكفة الثانية .



وكذلك :

$$١٢ \times ٦ = ٥٣ \times ١ + ١٢ \times ٦$$

$$٦٥ = ١٢ + ٥٣$$

ومنه

$$١ \frac{١٢}{٦٥} = \frac{٦٥}{٦٥} = ٦٥ \div ١٢٥$$

وهو العدد المطلوب .

وقبل أن اختتم هذا الفصل أشير بأن
حساب الخطاين استعمل على نطاق واسع
في العالم الاسلامي لإيجاد المجهول وكذلك
عرف العالم الاسلامي طريقة الخط الواحد
الذي ادخل ابن البناء تعديلا على قانونه ،
وهرف أيضا القاعدة الثلاثية التي استعملت
لنفس الغاية أي إيجاد المجهولات .

٩ - الجبر :

من الثابت تاريخيا أن الجبر أو بالاحرى
بلوره كانت معروفة للصينيين والهنود
والافريق والبابليين وكذلك لقدماء المصريين.
الا أننا نجد عند إبحارة من هذه الحضارات

هذا بينما نجد أن قسطنطين بن لوقا
البيلجي (٨٢٠ - ٩١٢ م) ألفرد لهذا
الحساب كتابا خاصا بعنوان : « مقالة
لقسطنطين بن لوقا في البرهان على أعمال
حساب الخطاين » وفيه يذكر المؤلف أنه
بفضل هذا الحساب يمكن حل جميع مسائل
الحساب التي لا تستلزم الجذور أي
المسائل الممكن حلها بمعادلات خطية .

وقد تعرض قسطنطين بن لوقا للدراسة
ثلاث حالات تكون فيه :

- ١ - القيمتان الخاطئتان أقل من المجهول .
- ٢ - القيمتان أقل من المجهول .
- ٣ - المجهول يقع بين القيمتين .

وإذا توجهنا شطر الغرب العربي نجد أن
أبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي
الراكشي (١٢٢١ - ١٢٥٦ م) كتب فيه
بأسهاب وهو يسميه « قاعدة كفة الميزان »
ويمثله بالشكل التالي :



ويصف القاعدة العامة في العمل فيه قائلا :
« ضع العلوم المفروضة على قبة (أي قبة
الميزان) ، وتتخذ إحدى الكفتين من أي
الاعداد شئت وتعمل في ذلك ما فرض من
الجمع أو الخط أو غير ذلك من الاعمال لم
تقابل ما على القبة فان أصبت فتلك الكفة
هي العدد المجهول » .

وأورد أبو الحسن علي بن محمد البسطي
القلصاوي (ت ١٢٨٦ م) المثال العددي
التالي : « مجموع حاصل ضرب عدد في ٦

الحديث « بالنقل Transposition » أو
« الرد Restitution » أو الاكمال
Réintégration . أما مصطلح المقابلة فكان
يعنى عندهم حذف الحدود المتشابهة من كل
طرف من طرفي المعادلة أي ما يقابل نسي
مصطلحات الجبر الحديث « الاختزال
Réduction » فيكون معنى الجبر والمقابلة
هو « علم النقل والاختزال » . وأصبح بعد
ذلك لفظة الجبر يطلق على علم المعادلات
بوجه عام وتجد الجبر بهذا المعنى عند عمر
الخيّام . أما عند ابن بدر (٤) فالجبر هو
الزيادة في كل ناقص حتى لا ينقص والمقابلة
طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون نسي
الجهتين نوعان متجانسان » . وهو نفس
التعريف الذي يفهم من استعمال
الخوارزمي .

مصطلحا خاصا لهذا العلم . وبعد محمد بن
موسى الخوارزمي يحق أول من وضع أسس
هذا العلم الذي أضفى بفضل جهوده علما
مستقلا منتظما بعد أن كانت مبادئه وعملياته
غير واضحة ، بل مختلطة ، ومشتتة نسي
موضوعات الرياضيات العامة ، خاصة
الحساب والهندسة . والرياضيات العربية
أولى رياضيات العالم التي وضعت مصطلحا
خاصا لموضوع الجبر الذي انتقل بلفظه
العربي الى جل لغات العالم .

ويؤخذ من استعمال الخوارزمي أن
مصطلح « الجبر والمقابلة » الذي يعنون كتابه
الشهير (٣) ، استعمل في الاصل للدلالة
على طريقتين مشهورتين من طرق تحويل
المعادلات الجبرية . ثم خصص لاطلاقها على

$$18x^2 + 6x + 9 = 6x^2 + 18$$

فُتْخِرُ المعادلة

$$12x^2 + 9 = 6x^2 + 6x + 18$$

تصبح بالجبر

$$(4x^2 + 3 = 2x^2 + 2x + 6) \quad (١٣)$$

(والمطابق)

$$2x^2 + 3 = 2x$$

وبالمقابلة تصبح المعادلة هكذا :

وتجد محمد بن موسى الخوارزمي نسي
كتابه الذي مر معنا يصنف المعادلات الى
ستة أنواع هي :

١ - أموال تعادل جدولا

$$bx^2 = ax$$

النظرية العامة للمعادلات الجبرية . فيؤخذ
من تلك الاستعمالات أن مصطلح الجبر عند
الخوارزمي وغيره من الرياضيين العرب
الذين جاءوا بعده يعني نقل الحدود من طرف
الى طرف آخر من المعادلة مع تغيير إشارة
الحدود ، وهو ما يصطلح عليه نسي الجبر

٢. احوال تعدل اعداداً ، ومن عارضة $b x^2 = a$.

٣. اجذار تعدل اعداداً $b x = a$

٤. احوال واجزاء تعدل اعداداً $x^2 + a x = b$.

٥. احوال واجزاء بقدر اجزاء $x^2 + b = a x$.

٦. اجزاء واجزاء تعدل احوالاً $x^2 = b + a x$.

ويلاحظ ان الخوارزمى لم يتعرض لمعالجة المعادلات التى من نوع :

$$x^2 + p x + q = 0$$

لان جلورها مسألة . وكما هو معلوم فان الحساب الاسلاميين كانوا عمليين قبل ان يكونوا نظريين . لذلك نجد ان عالمنا الخوارزمى يعمل الحل السالب للمعادلة ولا يعتبر الا جذرها الموجب . وقد تنبه كذلك للحالة التى يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول فقال بان المسألة « مستحيلة » وبقي هذا اسمها بين علماء الرياضيات فى اواخر القرن الثامن عشر عندما بدأ البحث فى الكميات التخيلية . اما ابن بدر فهو كذلك لا يأخذ بعين الاعتبار الجذر السالب ، ونصف المعادلة ذات جذور تخيلية بأنها « لا تجوز » قائلا : « اعلم انك متى ضربت نصف عدد الاجزاء فى نفسها وكان اكثر من عدد الدراهم فالمسألة جائزة ، وان كان ما اجتمع مثل عدد الدراهم فالمسألة ايضا جائزة ويكون الجذر حيثئذ مثل عدد نصف الاجزاء وان كان ما اجتمع من ضرب نصف الاجزاء فى نفسها اقل من عدد الدراهم فالمسألة لا تجوز البتة فافهم » . وربما كان من معاصرى الخوارزمى عبد الحميد بن الواسى بن الترس الذى وضع كتابا مفيدا بعنوان « كتاب الجبر والمقابلة » ، وقد فاق هذا الاخير الخوارزمى فى نظرية معادلات الدرجة الثانية .

ويعد الخوارزمى بزم قصير جاء ابو كامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب المصرى (٨٥٠ - ٩٣٠) الذى دفع الجبر قدما الى الامام فى كلا جانبيه النظرى والعلمى . وقد خلق عدة كتب رياضية ، اشتهر من بينها « كتاب الجبر والمقابلة » الذى وقع عليه على الاقل ثلاثة شروح مفقودة . وقد امتاز هذا التأليف بمادة جديدة فهو يضيف الى المقادير الثلاثة المعروفة عند الخوارزمى « وهى : الاعداد الطبيعية والجذور والاموال » قوى الرتب العليا للمجهولات وهى : الكعب ، ومال مال ، ومال مال الشئ ، وكعب كعب ، ومال مال مال مال . ويسمى المجهول الاول بالشئ ، والثانى بالدينار ، والثالث بالفلس ، والرابع بالفخام .

وفلس كذلك فى جبر ابنى كامل مستوى نظريا عاليا واتجاه حاسيا بالرغم من استعمال البراهين الهندسية فى بعض الاحيان . وهذا ينم عن الجانب العميق لهذا العالم الفذ . فهو يتناول المقادير الصماء من الدرجة الثانية ويعالجها بطرق سهلة تدل على براعة ومهارة . ونورد بهذه المناسبة المثال الاخير :

$$\frac{x}{10-x} + \frac{10-x}{x} = \sqrt{5}$$

فالمعادلة المعاللة من الدرجة الثانية للمعادلة السابقة هي :

$$[2\sqrt{5}]x^2 + 100 = (10 + \sqrt{500})x,$$

وبعد ضرب المعادلة في $\sqrt{5} = 2$ نحصل على المعادلة النهائية الآتية :

$$x^2 + \sqrt{5000} - 200 = 10x$$

لكن أبو كامل لا يكتفى بهذا الحل ، بل يبحث من حل أبسط ، فيضع الشيء أي

جذر المعادلة يساوي $\frac{10-x}{x}$ وإذا رمزنا

لهذا الجذر بعرف y فإن المعادلة التي في رأس المثال تصبح هكذا :

$$y^2 + 1 = \sqrt{5} y$$

ومنه :

$$y = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

وبمقتضى المعادلة الخطية

$$\frac{10-x}{x} = \sqrt{1\frac{1}{4}} - \frac{1}{2}$$

يعين الجهور x الذي مقامه أصم .

ويرفع أبو كامل طرفي المعادلة الى القوة الثانية وتصبح على الصورة :

$$10 - \frac{x}{x} = \sqrt{1\frac{1}{4}} x^2$$

ثم يعين $x = \sqrt{85}$ بمساعدة المعادلة

التربيعية : $100 - 10x + x^2 = 0$ ونجد

كذلك أبا كامل يعالج مسائل معقدة يؤول حلها الى معادلات الدرجة الرابعة .

بعد أبي كامل ، يتحدثنا أبو بكر محمد بن الحسن الكوفي (ت بين ١٠١٩ - ١٠٢٩) بثلاث كتب نفيسة في علم الرياضة هي الكافي في الحساب ، والبديع والفخرى في الجبر والمقابلة . وهو كما يظهر في كتابه الثالث أخذ الجبر عن أبي كامل . لكن زاد على ذلك وتعمق في المسائل النظرية . وهو يقرر بأن متسلسلة القوى يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية ، كما أنها تكون بينها تناسباً على النحو التالي :

$$1 : x = x : x^2 = x^2 : x^3 = x^3 : x^4 = \dots$$

وكذلك فإن متسلسلة القوى العكسية في ترابط تناسبى على النحو التالي :

$$\frac{1}{x} : \frac{1}{x^2} = \frac{1}{x^2} : \frac{1}{x^3} = \frac{1}{x^3} : \frac{1}{x^4} = \dots$$

وندين للكرنى بالخصوص دراسة المعادلات ثلاثية الحدود من الدرجة الثانية بالنسبة لاي أس للمجهول ، وكذلك دراسة حالات المعادلات التي تؤول الى هذه الاخيرة . اي المعادلات على الصور الآتية على التوالي :

$$ax^m + bx^n = c$$

$$ax^m + c = bx^n$$

$$bx^n + c = ax^m$$

$$\text{et} \quad ax^{q+m} = bx^{n+m} + cx^m$$

ويعطى الكوفى قواعد لحساب ويدرس نماذج من معادلات الدرجة الرابعة والسادسة والسابعة وهو في كل هذه الحالات لا يأخذ بالاعتبار الحل $x = 0$

المساحة الجانبية وحجم القطعة الكروية
المعينة على التوالي ، اذا :

$$\frac{4}{3} \pi y^3 (3x - y) = a \quad , \quad 2\pi xy = b$$

وبعد التعويض :

$$\frac{a}{\pi} = a' \quad , \quad \frac{b}{\pi} = b'$$

نحصل على المادتين التكميليتين الآتيتين :

$$y^3 + 3a' = \frac{3}{2} b' y \quad (1)$$

$$x^3 + \frac{b'^3}{24a'} = \frac{b'}{4a'} x^2 \quad (2)$$

ويستعين الكوهي بمعادلة القطع المكافئ :

$$y^2 = \left(\frac{b'}{2a'} - 2x \right) 3a'$$

والقطع الزائد $\frac{y^2}{3a'} = \frac{b'}{2a'} - 2x$ لحل المسألة

بعملية هندسية تسمح له بالحصول على
جلور المادتين السابقتين . وتوصل
البيردوني في دراسته للمتنوع المنتظم الى

$$x_2 = \frac{1}{2} + x_1$$

حيث x_1 يمثل وتر قوس يساوي $\frac{2}{3}$
محيط الدائرة . وكذلك توصل ابو الجود
محمد بن اليث الى المعادلة

$$x^3 + 4y = 3x^2$$

وتوصل كذلك الى انشاء جلور المعادلة التي
مجرد من انشائها الكوهي والمعادلة هي :

$$x^3 + 13 \frac{1}{2} x + 5 = 10 x^2$$

وكان من الضروري عندما تبلورت فكرة
معادلات الدرجة الثالثة في اذهان علماء
الاسلام ، صياغة نظرية عامة من جهة ،
والبحث عن طرق حل لهذه المعادلات بالطرق
الحسابية ، نظرا لحجم المسائل الكبير الذي

والمعادلة الرباعية التي حلها الكوفي هي :

$$x^4 + 5x^2 = 186$$

القانون الآتي :

$$x = \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 + ac} - \frac{b}{2}$$

بينما لا تتعدى نظرية المعادلات في مؤلفات
الخوارزمي وابي كامل والكوفي اطار المعادلات
الخطية والمعادلات التربيعية وبعض المعادلات
الناقصة من الدرجة العليا ، نجد ان رياضى
بغداد بدأوا في مستهل القرن التاسع للميلاد
في دراسة معادلات الدرجة الثلاثية بصفة
شاملة ، فبدعوا فيها ايما ابتداع ، وكان ذلك
بدافع البحث في مسألة لارخميدس ، وهذه
المسألة تقتضى تقسيم كرة بسطح بحيث
يكون حجم القطع الناتجة في تناسب معين .
وكان اول من اهتم من علماء الاسلام بهذه
المسألة هو الماهاني الا ان التوفيق لم يحالفه
في انشاء جلور المعادلة التي وضعها وهي :

$$x^3 + ax^2 = bx^2$$

وقد عرفت هذه المعادلة

بين علماء الاسلام بمعادلة الماهاني . اما ابو
جعفر الخازن (ت ٩٦١ - ٩٧١ م) فقد وجد
لهذه المسألة حلا هندسيا واستعان بالقطع
المخروطية ، وفي نفس الفترة تقريبا حل ابو
على الحسن بن الحسن بن الهيثم (٩٦٥ -
١٠٣٩) مسألة ارخميدس مستمينا بالقطع
الكافئ والزائد .

وفي نهاية القرن العاشر طرح ابو سهل
ويحسان بن رستم الكوهي مسألة جديدة هي
« ايجاد قطعة دائرية ذات حجم يكافئ حجم
قطعة كروية معينة وذات مساحة تساوى
مساحة قطعة كروية اخرى معينة » .

ليكن γ سهم القطعة الكروية المطلوبة

x نصف قطر الكرة ، ولتكن a, b

فيها المجاهيل مرفوعة الى قوة سالبة .

ويذكر المعادلة الآتية : $x^2 = a \cdot \frac{1}{x}$ التي

لم يقدم على حلها لتعقيدها ، على الاعمال الهامة التي تشهد للخيام بطول الباع ، قام بتصنيف المعادلات التكميلية الى سبعة وعشرين نوعا ثم عاد قسمها الى اربعة اقسام يتألف النمط الرابع من ثلاثة صنف

$$* x^3 + bx^2 = cx + a$$

$$x^3 + cx = bx^2 + a$$

$$x^3 + a = bx^2 + cx$$

أما فيما يخص المعادلات الرباعية مثل

$$x^2 + 2x = 2 + 2 \cdot \frac{1}{x^2}$$

فَيُصْرَحُ الْخِيَامُ بِأَنَّهُ يَجْهَلُ آيَةَ طَرِيقَةٍ لِحُلِّهَا .

وقد أهتم علماء الإسلام كذلك بعد عصر
الخيام بالنظرية الهندسية لمعادلات الدرجة
العليا وبالأخص المعادلات الرباعية . وأكد
الكاشي بأنه قام بحل ٧٠ مسألة مختلفة من
الدرجة الرابعة ، ثم يعالجها أحد قبله ولا في
مصر .

وعليها أن تسجل ونحن نألي قريبا على
ختم هذا الفصل أن علماء الإسلام على
عكس اليهود والأفريق - وبطوا بين العملية
الصائية والعيلة الهندسية أي أنهم لم
يفهموا الجبر قلما بذاته دون أن يكون مبني
على الهندسة والعكس صحيح . ونحن
نعرف أن هذا قام بدور حاسم في نشوء
الهندسة التحليلية فيما بعد . وعليها أيضا
أن تسجل نقضا خفيرا في الجبر العربي ، إذ
لم يكن عند العرب رموز كانت تستخدمها
الآن لذلك بذلوا جهدا شاقا في حل المسائل
لكنوا يضطرون إلى كتابتها بالكلمات الكاملة.
وبلوا كانت لديهم رموز لاختصروا العمل
والوقت وبلوه في أمور أخرى . وقد ظهر
الجبر الرمزي في العالم الإسلامي في وقت

فرض نفسه على الحاسب الاسلامي -
ويظهر ان ابو الجود اول من حاول وضع
نظرية عامة للمعادلات التكعبية واتى بمسألة
ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيام (١٠٤٨ -
١١٢١) توضع رسالة في البراهين على
مسائل الجبر والمقابلة، ووفق بين الحساب
والجبر، واثار ايضا قضية امكان الحل
الحسابي للمعادلات التكعبية. وكان يدفعه
الى ذلك وجود مثل هذا الحل بالنسبة
لمعادلات الدرجة الثانية. الا ان وجود الخيام
في هذا الضمار تبيدت. ومن العجايب بالذكر
ان ابو الريحان البيروني قد توصل الى حل
المعادلات التكعبية بطرق جبرية ولكن
للاسف نهج الطرق التي استعملها، أما
عمر الخيام فلما لم يفلح حيث افلح البيروني
استعان بالهندسة وكان قبل ان يباشر الحل
الهندسي لمعالجة ما من الدرجة الثالثة، كان
يتكبد كل معادلة على صورة متعاضدة،

فمثلا المعادلة : $x^3 + ax = b$

يجب أن تكتب هكذا $x^3 - px^2 = p^2q$

$2^{nd} \text{ } \alpha = 62.2$ وعالج المعادلة

التي تظهر في مسألة
ارخمندس واستعان بمعادلة المقطع المكافئ :

$y^2 = \sqrt[3]{a} (c-x)$ دالة القطع الزائد

$xy = \sqrt[3]{a^2}$ لايجاد جذور المعادلة .

وحسب عمر الخيام اذا تماس الفرعان العلويان لمنحنى القطع المكافئ والزايد فان لهذه المعادلة جذر واحد ، واذا تقاطعا ، فالمعادلة جذران موجبان ، وليس للمعادلة حل اذا لم تلتق فروع هذه المنحنيات .

وقد مالج الخيام ٢٥ نمطا من المعادلات
التكهيبة بالاضافة الى المعادلات التي تكون

وكانت هذه الحروف توضع فوق العدد بالنسبة للجلر وفوق المعاملات بالنسبة للمجهولات ، واستعمل القلصاوى كذلك للتعبير عن الضم الحرف « الى » ، وللفرق علامة الاستثناء « الا » . ومن المؤكد أن يكون ابن البناء المراكشى قد ساهم في وضع هذه الرموز في القرن الثالث عشر اذ حسب ابن خلدون أن ابن البناء استعمل في البراهين في كتاب لم يصل الينا رموزا جبرية .

ولقد افاد استعمال الرموز كثيرا في تطور مختلف العلوم الرياضية ومن المرجح أن « فيتا » Vieta واضع مبدا استعمال الرموز في الجبر قد اطلع على كتاب القلصاوى الذي ترجم الى اللاتينية واخذ منه مبدا استعمال الرموز وتوسع فيه بحيث اصبح بالشكل المألوف لدينا الان .

متاخر مند عرب المغرب . وكان تاخر ظهور الرموز تقصا خطيرا اعاق تطور هذا الفرع من علوم العدد وجملة مسيرا على الفهم . واول كتاب عربى تظهر فيه رموز اقرب الى الرموز الجبرية الحديثة هو كتاب « كشف الاسرار عن علم حروف الفيسار » للرياضى الاندلسى ابنى الحسن على بن محمد بن على القلصاوى (ت ١٤٨٦) وفي هذا الكتاب استعمل القلصاوى الحرف الاول من كلمة جلر (ج) للدلالة على الجلر التريعى والحرف الاول من كلمة شيء (ش) للدلالة على المجهول المرفوع الى القوة الاولى اى x والحرف الاول من كلمة مال (م) للمجهول المرفوع الى القوة الثانية اى x^2 والحرف الاول من كلمة كعب (ك) للمجهول المرفوع الى القوة الثالثة اى x^3 ، وللتساوى استعمل الحرف الاخير من كلمة « عادل » (ل) . واستعمل كذلك للنسبة ثلاث نقط هكذا .

التعبير بالرموز عند القلصاوى

$$18x^1 = 72 \Rightarrow 18x^1$$

$$5x^2 = 60 \Rightarrow 5x^2$$

$$x^2 + x = 46 \Rightarrow x^2 + x$$

$$\frac{1}{2}x^2 + x = 7 + \frac{1}{2} \Rightarrow \frac{1}{2}x^2 + x$$

$$8 + 7x^2 + 12x^2 - x \Rightarrow 8 + 7x^2 + 12x^2 - x$$

$$18 : 8 : 6 : 4$$

$$(7 : 12 : 24 : 2) \Rightarrow 8 : 4 : 1 : 2 : 7$$

$$\frac{1}{2}x^2 + x$$

$$\frac{1}{2}x^2 + x$$

$$\sqrt{48} = 4\sqrt{3}$$

$$\sqrt{54} = 3\sqrt{6}$$

$$\sqrt{72} = 6\sqrt{2}$$

$$\sqrt{5} - \sqrt{3}$$

$$\sqrt{20} = 2\sqrt{5}$$

١٠ - حساب التكامل :

ساهم ثابت بن قرة والكوهي ، ومن بعدهما ساهم ابن الهيثم في نشأة حساب التكامل الحديث . ولم يكن اكتشافهم لحساب التكامل بمحض الصدفة بل دفعهم الى ذلك حساب حجم الجسم الناشئ من دوران قطعة من قطع مكافئ حول محور ما .

ولاول مرة أجرى ثابت بن قرة في تاريخ البشرية نوعاً من الحساب يكافئ حساب التكامل في الوقت الحاضر ، أما نوع التكامل

الذي أجراه فهو من نوع $\int_0^m x^n dx$

قيمة اسية كسرية أي التكامل $\int_0^b x^k dx$

ونقيصة اسية تساوي الوحدة أي التكامل

$\int_a^b x dx$ عندما تعرض لحساب

مزم كتلة قضيب متجانس ساكن بالنسبة الى أحد الماور . والبت أن المزم الكلي يساوي مجموع المزم الابتدائية . ويطلق خليل جاوزي على التكامل الذي أجراه ثابت بن قرة « التكامل المنطقي » ويقول بأنه اقرب صورة للتكامل عرفت في المصور الوسطى .

$$V = \pi \int_0^h x^2 dy = \pi \int_0^h \left(\frac{y^2}{p^2} - \frac{2xy^2}{p^2} + r^2 \right) dy$$

$$= \pi \left(\frac{h^3}{3p^2} - \frac{2rh^3}{3p} + r^2 h \right)$$

أما ابن الهيثم في تأليفه « في مساحة

المجسم المكافئ » فينص على أن « حجم المجسم الناشئ من دوران قطعة من قطع

مكافئ abg حول المحور ag

تساوي $\frac{8}{15}$ من حجم الاسطوانة التي

ارتفاعها kg يساوي المحور og

ونصف قطر قاعدتها يساوي القطعة bk

المعمودية على المحور (انظر الشكل) .

وهذه النتيجة الهامة تتطلب حساباً يكافئ

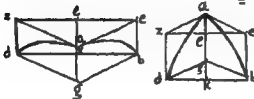
التكامل المحدد الآن : $\int_0^4 t^4 dt$

ويمقتضى شروط المسألة فإن الحجم يحسب كالآتي :

ومنه الحجم المطلوب :

$$V = \frac{8}{15} \cdot \pi r^2 h$$

وهي نفس النتيجة التي توصل اليها ابن الهيثم من جدارة واستحقاق . وهي غير معروفة عند رياضيين الافريق .



١١ - الهندسة :

بدا الازدهار في الهندسة منذ وقت مبكر بفضل عدد من العلماء الذين عرفت أعمالهم في أوروبا إبان العصور الوسطى ممن بدأوا يهتمون بأجزاء المخروط ، إلا أن مآثر العرب في هذا الفرع كانت دون شك أقل بكثير من مآثرهم في فروع علم الرياضة الأخرى . ذلك لأن نبوغ الأفريق في الهندسة بلغ شأوا بعيدا ولم يتركوا العلماء الإسلام إلا مواضع قليلة يشوبها النقص . وقد ظل كتاب اقليدس في الهندسة الأساس الذي تدور عليه الهندسة العربية . وقد نقله على اللسان العربي لأول مرة العجاج بن يوسف بن مطر في زمن الخليفة هارون الرشيد ، ثم تأنيسه في زمن المأمون ، وكذلك قام العرب بنقل مؤلفات ارخميدس وابولونيوس ومؤلفات أخرى افريقية في الهندسة . ودرسوا أيضا كتاب السند هند ومؤلفات هيرون الاسكندراني في الهندسة الطلعية والتطبيقية وإن كان لعلماء الإسلام فضل في هذا الباب فهو مروهون بالأعمال الجليلية التي قاموا بها فيما يخص نظرية المتوازيات التي أدت إلى نشوء الهندسات اللاقليدية جعلها بدا البحث في بداية القرن الثامن عشر . ويعتبر المصنف ابن سينا الجوهري الرياضي الفلكي أول من تناول دراسة نظرية المتوازيات في كتابه «اصلاح الاصول» ثم خصه أبو العباس الفلكي بن حاتم النيزي (٩٢٢٢) هذه النظرية بتصويب وافر في شروحه على اصول اقليدس وتوصل إلى نتائج هامة . وبرهن ابن الهيثم على المتعلقات الخاصة من الكتاب الأول لاصول اقليدس وساهم في تطوير نظرية المتوازيات . أما المرحلة الثانية فتؤرخ هذه النظرية فقام بها نصير الدين الطوسي والف في ذلك ثلاث رسائل منها الرسالة الآلية « الرسالة الشافية من الشك في الخطوط المتوازية » .

وفي المساحة والأشكال الهندسية ، نجد أن الخوارزمي في القسم الهندسي كتاب « حساب الجبر والمقابلة » ، تناول دراسة المثلثات والأشكال الرباعية والدائرة إلا أن كثيرا مما ورد في هذا الكتاب من المسائل مثل الأشكال الرباعية على اختلاف أنواعها وحساب مساحة المثلث المتساوي الاضلاع ومساحة الدائرة بدلالة القطر . كانت معروفة للأفريق أمثال اقليدس وهيرون . أما فيما يخص نسبة محيط الدائرة إلى القطر فهو يذكر ثلاث قيم هي :

$$\frac{21}{7} \text{ و } \frac{628320}{20000}$$

ونص بأن القيمة الأخيرة يستعملها الفلكيون . وأعطى كذلك صيغة لحساب مساحة القطعة الدائرية بدلالة القوس والوتر . وسهم القطعة هكذا :

(١) بالنسبة لقطعة أصغر من نصف الدائرة :

$$\frac{a}{2} \left(4 - \frac{a}{2} \right) + \frac{a}{2} \left(\frac{a}{2} - \frac{a}{2} \right)$$

(٢) بالنسبة لقطعة أكبر من نصف الدائرة :

$$\frac{a}{2} \left(4 - \frac{a}{2} \right) + \frac{a}{2} \left(\frac{a}{2} - \frac{a}{2} \right)$$

وأعطى الخوارزمي كذلك صيفا أخرى لحساب حجم الو القائم والاسطوانة والهرم والمخروط وغيرها من الأشكال الهندسية الأخرى .

وبعد الخوارزمي بفترة قصيرة ظهر بنو موسى بن خلكر وهم أبو جعفر والخسرمي واحمد اللقي كتبوا في قياسات المستطوح . المستوية والكروية ، ويعتبر كتابهم « كتاب معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكروية » من جليل المؤلفات في العصور الوسطى وقد

ويكون الحجم من أجل

$$\pi = \frac{355}{113} \text{ يساوى } (\pi d)^3$$

والصيغة التى نستعملها. الآن
هى $\frac{1}{6} \pi d^3$

وهذا لا يعنى أن بهاء الدين أول من بحث فى حجم الكرة ، فقد سبقه إلى ذلك أبو الوفاء والكرفى وغيرهما إلا أن حساباتهم كانت أقل دقة .

كذلك نجد أن الكرفى صاغ القانون الثانى لحساب قطر المصراع المنتظم الذى عدده أضلاعه m تساوى قياسا a والقانون هو :

$$d = \frac{a}{3} \sqrt{m(m-1) + 6}$$

أما أبو الريحان البيرونى فاعطى القانون التالى لحساب طول ضلع الخمس المنتظم بدلالة نصف قطر الدائرة :

$$a = \frac{r + \sqrt{5}r}{2}$$

وعلاوة على هذا برهن على قانون براهماكوتا Brahmagupta المتعلق بحساب مساحة الشكل الرباعى الدائرى . والحق فى التأكيد بأن هذا القانون يطبق فقط فى حالة الشكل الرباعى الدائرى .

١٢ - حساب المثلثات :

احتل حساب المثلثات (أو علم التنسب كما يسميه العرب أيضا) فى العالم الإسلامى

عرف فى أوروبا اللاتينية « بكتاب الاخوان الثلاثة فى الهندسة » :

Liber trium Fratrum de Geometria فيه نجد الاثبات على أن نسبة محيط الدائرة إلى

قطرها ثمانية وتقع بين التيمتج $\frac{346}{71}$ و $3\frac{1}{4}$

ويعد ثابت بين قرة ذلك من أعظم مهندسى العرب فقد قام بترجمة سبعة كتب لابولونيوس الثمانية فى المخروط وعم نظرية فيثاغورس .

ومن مآثر أبى الوفاء البوزجاني قياس مساحة الكرة بدلالة مساحة الدائرة العظمى وكذلك قياس حجمها بدلالة قطرها ومحيط الدائرة العظمى وحسب كذلك نفس هذا الحجم بدلالة مساحة الكرة . وهو يجعل قيمة النسبة التقريبية π تساوى $\frac{62}{7}$

ومن مؤلفات أبى الوفاء « كتاب ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة » ، وهو كتاب فى الهندسة التطبيقية يتضمن العمليات المختلفة التى تقوم عليها أعمال المهندسين المعماريين وأعمال الجيوديسيا Geodesia والجغرافية الرياضية . ويجب أن نسجل هنا بأن العمليات الهندسية التى وردت فى مؤلف أبى الوفاء « كانشاء خطين متوازيين ومماس للدائرة والمسيح المنتظم » وتظليل الراوية .. الخ » بالرغم من سهولتها فهى لم تكن معروفة للأغريق .

وفى « خلاصة الحساب » لبهاء الدين العمولى (١٥٤٧ - ١٦٢٢) نجد الصيغة الاتية لحساب حجم الكرة بدقة متناهية :

$$V = \frac{4}{3} \pi d^3 \left\{ \left(1 - \frac{1}{16} \right) - \frac{1}{16} \left(1 - \frac{1}{16} \right) - \frac{3}{16} \left[\left(1 - \frac{1}{16} \right) - \frac{3}{16} \left(1 - \frac{1}{16} \right) \right] \right\} = \left(\frac{44}{14} d \right)^3$$

مكان الصدارة بالنسبة بالنسبة لباقي فروع
الرياضة الأخرى . وكان حلقة وصل بين
الرياضيات وعلم الفلك . كما أن مسائل
المثلثات ساعدت على تطور فرع آخر نرى
الرياضيات هو حساب التقريب .

وقد أخذ العرب حساب المثلثات كثيرها
من فروع الرياضيات المختلفة من الهندوس
والافريق وامتدوا على ثلاثة كتب لتطويره
وهي كتاب « السند هند » Siddharta
لبراهماجوبتا Brahmagupta الهندي ، وقد
نقله إلى العربية أبو عبد الله محمد ابن
ابراهيم الفراءى ، وكتاب المجسطى
Ptolemy بطليموس Amagi este
وكرويات ميناليوس Menelaus .

ويعد أبو موسى الخوارزمي أول من ألف
في هذا الفن . أما أبو عبد الله محمد بن
جابر بن سنان البتاني الحارثي الصافي
(٨٥٨ - ٩٢٩) فقد نشر وسط علم النسب
المثلثية كما نستعملها اليوم ، وأضاف بالجيب
(٦) من الوتر الذي كان يستعمله بطليموس
واستعمل الظل وظل التمام وعزى إليه
الصيغتان التاليتان :

$$\sin \alpha = \frac{\text{جيب } \alpha}{\sqrt{1 + \text{تجيب}^2 \alpha}} \quad , \quad \cos \alpha = \frac{1}{\sqrt{1 + \text{تجيب}^2 \alpha}}$$

إلا أن الخدمات التي أسداها أبو الوفاء
البوزجاني في علم المثلثات لا يمكن أن يجادل
فيها . فهو يتناول في كتابه « الكتاب الكامل »
شرح حسابية المثلثات بطريقة منظمة . وهو
كذلك من الأوائل الذي فصل حساب المثلثات
عن الفلك وتمكن من إدخال الجبر عليه بطريقة

(٦) أخذ العرب الجيب وجيب التمام وسكنوس الجيب من الهندوس ، وكلمة جيب العربية هي تعريب اللفظ الهندى
« جيبا » وتعنى الوتر .

نظرية . وقد أولى أبو الوفاء حناية كبيرة
للمتطابقات الثلاثية ونصري اليه الصيغة
الآتية :

$$\sin(a+b) = \frac{\sin a \cos b + \sin b \cos a}{1}$$

وأثبت ثابت بين قرة بأن جيوب الزوايا
تتناسب مع الاضلاع المقابلة وأعطى العلاقة
التالية التي نسبت إلى جابسر بن القلج
الاندلسي، وهى :

$$\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$$

وتجد عند الفلكي الرياضي، إبي الحسن
بن أبي سعد مبد الرحمن بن أحمد بن يونس
(ت ١٠٩٠هـ) العلاقة :

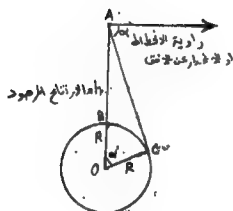
$$\cos \phi \cos \psi = \frac{1}{2} [\cos(\phi + \psi) + \cos(\phi - \psi)]$$

وهى العلاقة التي استعملها فيكون إبي
في القرن السادس عشر لاجل الجمع مع
الضرب . وبذلك أضافت العلاقة نفسها فى
وضع حاصل جمع جيبين أو جيبين تمام على
صورة لوغاريتم . ومن الأمثلة التطبيقية
لحساب المثلثات المستوية على الهندسة
والجغرافية الرياضية نجد أن الكاش ينطلق من

$$r = \frac{bc \sin \alpha}{a+b+c} \quad \text{الصيغة الآتية}$$

لحساب مساحة المثلث ، حيث r هو
ضرب نصف قطر الدائرة r فى نصف
نصف محيط الدائرة المرسومة داخل المثلث .
ويضيف أنه يكفى لإيجاد المساحة المطلوبة
محيط المثلث الذى يساوى $\frac{1}{2}(a+b+c)$
فتكون المساحة المطلوبة هى :

$$S = \frac{bc \sin \alpha}{2}$$



وقدم البيروني نظرية لاستخراج مقدار محيط الأرض واستعمل القانون التالي في قياس نصف قطر الأرض (r) بدلالة زاوية الانعطاف (α) والارتفاع "المرسود" (h) كما هو مبين في الشكل التالي :

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

وتعرف هذه المعادلة بمعادلة البيروني ، والوصول الى هذه المعادلة كما يلي :

$$\cos \alpha = \frac{OE}{AB + EB} = \frac{R}{h + R}$$

$$R = R \cos \alpha + h \cos \alpha$$

$$R - R \cos \alpha = h \cos \alpha$$

$$R = \frac{h \cos \alpha}{1 - \cos \alpha}$$

وكما هو معلوم ، يمكن بهذه الصيغة حساب زاوية مثلث عندما تعلم أضلاعه الثلاثة . أو حساب ضلع من أضلاعه ، ضلعان والزاوية المحصورة بينهما .

وندين لابي الوفاء طريقة جديدة ودقيقة لحساب جداول الجيب . وفي تلك الجداول حسب جيب زاوية ٢٠ درجة وكذلك جيب زاوية ١٥ درجة إلى ثمانين منازل عشرية . وأجرى كذلك ليسينيس في كتابه « الزيج الخاكي » حسابات مثلثية عامة ، فحسب

جيب (١) درجة ووضع جداول جيبوب بالقسام لا تفصل بينها إلا بمائتين ، وسجداول أخرى لثلاثين قواسم تفصل بدقيقة ، ونصا نحو البيروني ، فحسب جيب (١) درجة إلى أربعين منازل عشرية وأعطى جداول دقيقة للجيب والنظير ، وهو يتخذ الوحدة كاساس

وقد ياشو علماء الاسلام كذلك جعل المثلثات ونحوها في حساب المثلثات الكروي لها له من أهمية في تآدية الفرائض ووجدت أيضا تطبيقها في علم الفلك . وبعد ابو محمد جابر بن الفلح « القرن الثاني عشر » أول من حل المثلثات بمعرفة الضلع والزاوية المجاورة ، وأعطى العلاقة المثلثية التي عرفت في الترجمات اللاتينية بصيغة جابر .

$$\cos a = \cos b \cos c + \sin b \sin c \cos A$$

وفي مجال المثلثات الكروية أوجد ثلثين بين زوايا والمثلثات نظرية الجيب في حالة خاصة للمثلث القائم ووجد التباين العلاقة :

$$\cos a = \cos b \cos c + \sin b \sin c \cos A$$

خامساً : توالي هجمات الصليبيين ، بما شكلته من خطر ، حرفت العالم الإسلامي عن متابعة جهوده في بناء صرح الحضارة .

كل هذه العوامل ساعدت على تفكك الدولة الإسلامية الذي كان له اثره في اختفاء العلماء وازداد تيار الجمود حتى بلغ أقصاه عندما طرد المسلمون من الأندلس وهكذا نجد نحن كثيراً من العلماء تعرضوا لحسن عكرت عليهم صفو الحياة فنجد ان القلصاوى وهو من علماء الأندلس يلتجئ الى تونس بعد أن قاوم الفزاة ، وكانت النتيجة ركود التفكير الرياضى بصفة خاصة والتفكير العلمى بصفة عامة . وبهذا انتهى دور العرب الفعّال .

الر الرياضيات العربية في النهضة الأوروبية:

قدم رياضيو الإسلام لأوروبا مادة غنية بالمعارف التي ابتكروها أو التي ورثوها من الحضارات القديمة . إذ لولا هذه المائدة الدسمة لما استطاع رياضيو الغرب على متابعة ركب الحضارة ولتأخر سير المدينة عدة قرون . ومثل هذا الأثر واضع في الجبر وحساب المثلثات المستوية والكروية وفي مجالات من الهندسة وفي الحساب .

وقد قام أندلس بدور هام في انتقال العلوم بوجه عام الى أوروبا المسيحية . وقد اطل الأوروبيون على مؤلفات العرب الرياضية من خلال الحروب الصليبية . والتأثير الذي عرفته الرياضيات العربية فتجلى فسى استعمال بعض الكلمات لمفظها العربى كالجبر والصفر كما أن الأبحاث الرياضية التي تنسب الى ليوناردو فيبوناشى البيزى Leonardo Fibonacci de Pisa بنيت على كتاب أبى كامل ، وذلك في ميدان الحساب والهندسة والجبر . أما في ميدان حساب المثلثات فنجد أن « رجيومونطانوس Regiomontanus يستند الى أبحاث الفرغانى والبانى .

لقياس نصف قطر الدائرة المثلثية . وحسب الكاشى جيب (١) درجة الى ١٨ منزلة عشرية وقيمة النسبة التقريبية الى ١٦ منزلة عشرية ، فأحرز على النتائج الباهرة الآتية :

$$\begin{aligned} 618 \text{ } 571 &= 0.000172 \text{ } 446 \text{ } 485 \text{ } 301 \text{ } 871 \\ 2.7 &= 6,288 \text{ } 196 \text{ } 307 \text{ } 779 \text{ } 256 \text{ } 6 \end{aligned}$$

وان دل هذا على شيء فانبا يدل على ما بلغه الحساب العددي في العالم الإسلامي بصفة خاصة والرياضيات بصفة عامة من تقدم وازدهار .

ركود التفكير الرياضى في بلاد الإسلام :

لقد تأرجح مستوى اسهام علماء الإسلام في العلوم بوجه عام وفي الرياضيات بوجه خاص على مدى سبعة قرون ابتداء من القرن الثامن الميلادى . وتميزت هذه المصور بفترات اشدت فيها الخلق والإبداع وبفترات ركود جزئية . فنجد أن الفترة الذهبية للعلم العربى في غرب الدولة الإسلامية تقابلها فترة ركود في الشرق الإسلامي .

واذا ما استعرضنا المراحل المريضة التي مرت بها الدولة الإسلامية لانتھينا الى دواى هذا الركود التي تتمثل في النقاط الآتية :

أولاً : ضوم اللغة العربية كوسيلة للاتصال بين الشعوب الإسلامية بسبب طفو اللهجات المحلية .

ثانياً : خلق الحدود التي بين الدول التي كانت تكون الدولة الإسلامية التقليدية ، وخلق الأقاليميات .

ثالثاً : استولى على الحكم حكام أجانب ، لم يكفلوا للعلماء حرية البحث ، وعاملوهم بقسوة .

رابعاً : سقوط بغداد على يد المغول ، وابادة التراث بقسوة ووحشية .

الراجع

أدين بالخصوص في اعداد مادة هذا البحث ثلاثة كتب هي كتاب « تاريخ الرياضيات العربية » لـ بروسيدوس بوسكيليتش ، ومعالم الامثلة مستقلاً من هذا الكتاب القيم، أما الكتابان الاخران فهما كتاب « جوامع الحساب » للغوسي وكتاب « الفصول » لـ لافيدسي ، ولقد بتحقيقها الدكتور احمد سميان .

١ - الاكيدسي (أبو الحسن أحمد بن ابراهيم) - الفصول في الحساب الهندى - تحقيق أحمد سميان ، منشورات اللجنة الاردنية للتعمير والنشر والترجمة عمان ١٩٧٢ .

٢ - باقر (طه) : اسهام الحضارة العربية في تقدم العلوم الرياضية مجلة آفاق عربية ص ٧٨- ٨٢ عدد ٥ ، ١٩٧٨ .

٣ - بروكلمان (كارل) - تاريخ الادب العربى - ترجمة السيد يعقوب بكر ورفسان عيد التواب - الجزء الرابع - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٥ .

٤ - ابن البناء (أبو العباس الأزدى) : تلخيص أعمال الحساب - تحقيق محمد سويس ، منشورات الجامعة التونسية - تونس ١٩٦٩ .

٥ - الجنائى (أحمد نصيف) - مساهمة العرب والمسلمين في تطوير علم الجبر . الورد ص ١٧٤ - ١٨٢ ، عدد خاص « العلوم عند العرب » ، مجلد ٦ ، ١٩٧٧ .

٦ - حكمت (نجيب عبد الرحمن) - دراسات في تاريخ العلوم عند العرب جامعة الموصل - الموصل ١٩٧٧ .

٧ - الخوارزمي (محمد بن موسى) - كتاب الجبر والمقابلة - تحقيق على مصطفى مرفه ومحمد عيسى أحمد . مطبعة فتح الله الياس نوري - القاهرة ١٩٢٩ .

٨ - المدافع (على عبد الله) - أبو الولاء البيروني ، لليلة العربية - ص ٩٧ - ٩٩ ، عدد ٦ ، ١٩٦٨ = ٧٧ / ١٩٧٨ .

٩ - دوفو (البارون كارا) - الفلك والرياضيات في « تراث الاسلام » لـ توماس ارنولد ترجمة جرجيس فتح الله - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .

١٠ - السموال (يحيى بن عباس المغربي) - الباهر في الجبر ، تحقيق صلاح أحمد ورشدي راشد ، مطبعة جامعة دمشق - دمشق ١٩٧٢ .

١١ - الشحات (على أحمد) - أبو الريتان البيروني ، حياته ومؤلفاته وأبحاثه العلمية ، دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨ .

١٢ - جبرا (أحمد مختار) - معارف ابن الهيثم الكاترية « الاستغراب عند العرب » مطبعة جامعة فؤاد الاول - القاهرة ١٩٤٧ .

١٣ - الطوسي (نصير الدين) - جوامع الحساب بالثغرات والتراث ، تحرير أحمد سليم سميان ، الجامعة الاميركية - بيروت ١٩٦٧ (ملتبس من مجلة الابحاث) .

١٥ - الطويل (توفيق) - العرب والعالم في عصر الاسلام الذهبي دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٨ .

١٦ - القصاصي (أبو الحسن على) - كشف الاسرار عن علم حروف الفبا - القاهرة ٨٥٢ هـ .

- ١٧ - كاتى (مناصر على) - اسهام المسلمين فى العلوم الطبيعية - ترجمة ابراهيم حمودة ، العلم والمجتمع ، ص ١٤ - ٢٥ ، عدد ٢٥ ، ١٩٧٧/٢٦ .
- ١٨ - كالى (محمد عبد السلام) - الطليعة المصرية ، طبعها وملازماتها ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- ١٩ - طلى (عبد الحميد) واحمد ابو الميلى - تاريخ الرياضيات ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية - القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٢٠ - طهر (جمال) علوم المسلمين اساس التلهم العلم الحديث . الكتبة الطلابية ، (العدد ٢٧) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ، ١٩٧٠ .
- 21 — COLLETTE, J.P. - Les mathematiques de l'islam, in „Histoire des mathematiques” p 119-131, Renouveau pedagogique, Inc. Ottawa - 1973.
- 22 — JAOUTICHE, K. - Le Livre du qaratun de Tabit ibn qurra E.G. Brill - Leiden 1976.
- 23 — MIELI, A. - La Science a"abe etc. B.J. Brill - Leiden, reimpression 1966.
- 24 — MONTEIL, V. - Le pensee scientifique, in „Ciefa pour le pensee ambe". p. 153-169, Seigners - Paris 1973.
- 25 — SANCHEZ PEREZ, J.A. - La ciencia arabe en La à edad media. IDBA - Madrid- 1954.
- 26 — Idem. - Compendio de Algebra de Abenbeder. Traducccion y estudio. CDEH - Madrid 1916
- 27 — WOEPCKE, M.F. - La propagation des chiffres indians Imprimerie Impélla - .. Jffris 1863.
- 28 — YOUSCHKEVITCH, A.P. - Les mathematiques arabes. Traduction par M. CAZENAVE et. K. JAOUICHE, Vrin - Paris 1976.

أفريقيا في التاريخ المعاصر

لجينة محمد موسى

وذلك لمساعدته على إتمام بحثه المكتبي لهذا الكتاب الذي نحن بصدد تقديم عرض له ، والذي يعد نتاج ربع قرن من المعرفة والتجربة والخبرة العقلية التي عاشها المؤلف في المجتمعات الإفريقية .

وهذا الكتاب « إفريقيا في التاريخ المعاصر » يعد أحدث كتاب في سلسلة كتبه عن تاريخ إفريقيا والتي تتضمن إفريقيا القديمة يعاد اكتشافها الأم السوداء ، الماضي الإفريقي ، الإفريقيون في مهب العاصفة .

المؤلف بازل ديفيدسن Basil Davidson كاتب ومؤرخ كتب الكثير عن إفريقيا ، ونشرت معظم مؤلفاته بلغات عديدة . وقد عمل المؤلف كأستاذ زائر في جامعات غانا ، وكاليفورنيا في لوس أنجلوس ، وأدنبره .

والمؤلف زميل وعضو شرف في مركز دراسات غرب إفريقيا في جامعة برمنجهام . وقد كاناته جامعة منشستر بجائزة عضوية الزمالة الممتازة في مركز مجلس أبحاث سيمون .

* Basil Davidson; Africa in Modern History, the search for a new society, Peuhuin, 1978.

ذلك انطلاق المقاومة ضد النظم الاستعمارية ، وكذا التكيف معها . وهنا تبدأ فترة التاريخ الأفريقي الاستعماري .

وقد حاول الأفريقيون حل المشاكل الجديدة الطارئة خلال تلك الفترة بأساليبهم التقليدية القديمة ، بينما ذهب شباب أفريقيون إلى أوروبا وطمعوا فيها واكتسبوا ثقافات الغرب ، واكتشفوا قيمة القوميات الأوروبية . وكان لذلك أثره في نمو القومية الأفريقية المتأثرة بانعاط القوميات الأوروبية . وقد كان ذلك بداية الطريق لانتصار الأفريقيين حيث قامت الدول الأفريقية وأنشأت علاقات حرة مع دول الغرب ، وشهد القرن العشرون ليس فقط خروج الأفارقة من عزلتهم ، بل شهد أيضا توصيهم إلى تحديد قدراتهم وإمكاناتهم بالنسبة للعالم كله ، ومن ثم تحديد أهدافهم والمطالبة بها إزاء بقية أجزاء العالم . وهكذا تبلورت الشخصية الأفريقية نتيجة لانبعث ونهضة أفريقيا في القرن العشرين .

وبخلاصة الأمر أن تاريخ أفريقيا الخاص يختلط ويتداخل مع التاريخ خارج القارة . وهناك فترات معينة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٥ ظهر فيها التاريخ الخارجي مهيمنًا ومسيطرًا على شاشة الأحداث في أفريقيا . وبدأ تاريخ الأفريقيين كما لو كان هو تاريخ الأوروبيين في أفريقيا أكثر مما هو التاريخ الخاص للأفارقة . وسوف نرى كيف حدث كل هذا وسنحاول في نفس الوقت تلمس معالم المستقبل للقارة الأفريقية .

كانت الحرب العالمية الثانية مع غيرها من العوامل - حاسمة في إجراء التغييرات السياسية في القارة الأفريقية المستعمرة . ففي أعقاب عام ١٩٤٥ كان في إمكان السلطات الاستعمارية أن تظل على مقاومتها لمطلب الجلاء من المستعمرات الأفريقية . وكان يمكنها أن تؤخر هذا الجلاء عن الأرض الأفريقية ولكن لم يكن في استطاعتها الحيلولة دون انتهاء الاستعمار عن أفريقيا .

وبالعالم هذا الكتاب تاريخ أفريقيا المعاصر في القرن العشرين خاصة في مجال التطور السياسي للاكتار القومية ، حيث يقدم المؤلف مسحا عاما ، ودرحا شاملا لمختلف الاتجاهات المؤثرة ، والحركات والأفكار والأشخاص الذين كان لهم دور هام في تحقيق التغيير في القارة الأفريقية الناهضة ، باعتبار سكانها جزءا هاما من البشرية في العصر الحديث .

والواقع أن تاريخ أفريقيا المعاصرة هو تاريخ وأفكار ونمو القوميات خلال القرن العشرين . فقد أصبح الأفريقيون خلال هذا القرن جزءا من العالم الحديث ، وهي ظاهرة بارزة من ظواهر القرن العشرين . وقد وصل الأفريقيون إلى هذه المرحلة عبر تطور طويل .

وفي القرن التاسع عشر نظم الأفريقيون أنفسهم في عدد كبير جدا من الجماعات . وطور الأمر إلى أن أصبحوا منظمين الآن في حوالي خمسين دولة ، أو بالتحديد ستا وأربعين دولة في منتصف عام ١٩٧٠ ، فضلا عن عدد آخر في الطريق . وهكذا أختتمت مرحلة طويلة من التاريخ وبدأت مرحلة أخرى . ويتسائل الكاتب :

لماذا حدث ذلك ؟؟ وكيف ؟ وماهي الأفكار التي دملت إلى هذا التطور ؟؟ ومن أين أتت ؟ وإلى أين تتجه ؟

والإجابة على هذه الأسئلة تتسم بالحساسية والدقة ، ولكنها تظل مطلبًا ملحا للتعرف على التاريخ المعاصر للقارة الأفريقية . وفي هذا السبيل يذكر الكاتب بأن أفريقيا المعاصرة ليست فقط نتاج ما قبل الاستعمار ، أو تاريخ فترة الاستعمار ، ولكنها أيضا نتاج العلاقات التجارية المباشرة مع النظم التجارية الرأسمالية في أوروبا وأمريكا والتي بدأت قبل عام ١٥٠٠ ، وأصبحت ذات أثر قوي حوالي ١٦٥٠ . واستمرت بعد ذلك لمدة مائتي سنة قبل أن يرسل الاستعماريون جيوشهم إلى أفريقيا . ففي عام ١٨٨٠ بدأ الغزو الاستعماري ، وتبع

يطبق على كل البشرية » . وهذا ما كان يفكر فيه الأفريقيون أيضا وقد ساد هذا الفكرة بقوة في المستعمرات الفرنسية والبريطانية وكتبت كتابات عديدة من جانب الجزائريين والنجيريين، وأهالي ملبشقر وغيرهم تنادى بالقومية الأفريقية وتطالب بالحرية وتقرير المصير للشعوب الأفريقية . ففي مقالة لصحيفة وطنية من ملبشقر كتب أحد الزعماء الوطنيين في إبريل ١٩٤٦ يقول : « أننا نعرف جيدا أن الاستعمار والعنصرية التي يدعي بعض الأفراد رفضها ما زال يمشيان في نفوسهم . ولكن على هؤلاء الناس أن يفهموا أن عهد القهر الاستعماري والسيادة الاستعمارية قد انتهى . فنحن اليوم في عصر جديد ، عصر تشهد عليه وثيقة الاطلنطي ومنظمة الأمم المتحدة » .

ذلك كان الجو العام الذي صاحب انتهاء الحرب العالمية الثانية في أفريقيا . وهو احساس عام بالار شعور القومية في كل مكان بالقارة . وكان هذا الشعور يعني ان الحياة في ظل القومية الأفريقية سوف تكون قطعا حياة افضل .

ولقد حاول الساسة الاستعماريون امتصاص هذا الشعور بابتداع نظم جديدة تملف السيطرة والسيادة الغربية على أفريقيا . إذ ابتدعت دول الغرب نظام الوصاية الدولي على الشعوب الأفريقية إذ قالت بان الشعوب الأفريقية لم تصل بعد إلى مرحلة النضج السياسي ، ومن ثم ليس في امكانها ان تحكم نفسها وان على الدول الأوروبية المتقدمة واجب حملي في أن تأخذ بيد هذه الشعوب الأفريقية إلى مدارج النضج السياسي . وأن تعلم الأفريقيين مبادئ الديمقراطية حتى يتهيأوا لحكم أنفسهم وتطبيق الديمقراطية . ولكن هذه الدول الغربية كانت ترفض في حقيقة الامر فكرة حصول افريقيا على استقلالها . وهذا ما أثار الازمات والاضطرابات السياسية في القارة الأفريقية إذ لجأت السلطات الاستعمارية إلى القهر والردع والقوة المستبدية . ولكن القادة الوطنيين الأفريقيين وطدوا العزم على النضال ضد

وقد عبر أحد الجنود النجيريين الذين حاربوا إلى جانب الحلفاء عن شعور الجنود الأفريقيين بعد انتهاء الحرب حيث قال : « أننا نحن الجنود الذين حاربوا فيما وراء البحار عدنا إلى اوطاننا بأفكار جديدة . فقد أخبرونا خلال الحرب عن الغاية التي نحارب من أجلها ، وهي الحرية ، ونحن أيضا نريد الحرية ولا شيء غير الحرية » .

ولقد شارك مئات الآلاف من الأفريقيين في المستعمرات الفرنسية والبريطانية في معارك الحرب إلى جانب الحلفاء ، ثم عادوا بعد الحرب إلى اوطانهم مغممين بمثل تلك الافكار التي تمتلش الحرية .

وقد أنشئ هذه الافكار لديهم ولدى غيرهم ما كان ينادى به الحلفاء ويعلمون منه من مبادئ في الحرب الفكرية ضد ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية . إذ نادى الحلفاء بحق الشعوب في تقرير مصيرها وحققها في الحياة الديموقراطية . وقد وردت تلك المبادئ والوعود البراقة في ميثاق الاطلنطي الملن في أغسطس ١٩٤١ بواسطة روزفلت رئيس الولايات المتحدة الأمريكية وتشرشل رئيس الوزراء البريطاني ، حيث ورد بالميثاق هذه العبارة الشهيرة : « الحرية ولا شيء غير الحرية » وهي عبارة قرعت أسماع وأذهان الجميع . وأصبح النداء المدوي الشامل في أنحاء العالم هو : « دع الحرية تأتي وسوف يتغير كل شيء » .

وقد أعلنت وثيقة الاطلنطي أن كل الشعوب سوف يكون من حقها اختيار أشكال حكوماتها عندما تنتهي الحرب . ولقد حاول تشرشل أن يراجع من هذا الوعد بعد شهر واحد من نهاية الحرب العالمية . إذ قال في مجلس العموم : « انه لم يصبح رئيسا للوزراء لكي يقوم بمهمة تصفية الامبراطورية البريطانية » . مشيرا إلى أن الوعد الواردة في وثيقة الاطلنطي سوف تطبق فقط على البلاد التي كانت تحتلها دول المحور . ولكن الرئيس الأمريكي روزفلت رد عليه قائلا : « لا . ان تصريح الاطلنطي سوف

حرب المؤتمر الشعبي بقيادة تروما الذي وافق على رئاسة الحكومة مع استقلال داخلي محدود على أن تبقى معظم السلطات الهامة في يد الحاكم البريطاني ، ومع ذلك فقد كان هذا الوضع في نظر تروما ونظر الزعماء الآخرين خطوة كبيرة نحو الاستقلال . كما كان دليلا أمام القادة المناهضة الآخرين في افريقيا الاستوائية بأن التقدم الحقيقي ضد النظم الاستعمارية أصبح امرا ممكنا . وقد مرت ست سنوات اخرى على ساحل الذهب تطلتها تجارب صعبة ، ولكنها قادت في النهاية الى اكتساب السيادة السياسية . ففي عام ١٩٥٧ أصبحت مستعمرة ساحل الذهب دومينيون صاحبة سيادة ، ثم أعلنت جمهورية مستقلة . في عام ١٩٦٠ وأطلق عليها دولة غانا كرمز افريقي خالص نابع من تاريخ البلاد . وهذا الطريق الذي سارت فيه غانا قد تبعته وسارت على دونه بقية المستعمرات الافريقية البريطانية .

وبالنسبة للمستعمرات الافريقية للفرنسية فقد سارت في نفس الطريق . ولكن كان على الافريقيين في هذه المستعمرات ان يناضلوا في جبهتين قويتين : جبهة النضال ضد الاستعمارية في باريس ، وجبهة النضال ضد المستوطنين الفرنسيين الذين لا يريدون مباحرة المستعمرات الفرنسية ، وكانوا يجدون تأييدا في ذلك من زعماء سياسيين اقوياء في فرنسا . وكانت السلطات الاستعمارية الفرنسية في تلك المستعمرات مصممة بعد عام ١٩٤٥ على الإبقاء على تلك المستعمرات في اطار السياسة الفرنسية كنظام اقتصادي . ففي الدستور الفرنسي لعام ١٩٤٦ تكون ما سمي بالاتحاد الفرنسي ، وهو ليس بالكومنولث وليس بالتحديد امبراطورية ، ولكنه على اى الاحوال يكفل السيادة الفرنسية على المستعمرات الافريقية . ولم يمنع ذلك من اعادة الابتكار القومية والحرية والمقاومة من جانب الافريقيين في المستعمرات الفرنسية ، والتي حصلت بالتدريج على استقلالها .

الاستعمار ، وانهاء السلطة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال لبلادهم . وشهدت لفترة السنوات العشر من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ اكبر الحملات الوطنية لتحقيق هذا الهدف وذلك بتكوين دول افريقية مستقلة على نمط الدولة القومية الاوربية . وقد تحقق ذلك بالتدريج في كثير من الاحوال مثلما حدث في ساحل الذهب ، اذ حصل حزب المؤتمر الشعبي عام ١٩٥١ على استقلال ذاتي داخلي في مقابل استمرار السيطرة البريطانية في اطار الدولة المستعمرة ولم يكن من الممكن للحزب ان يرفض هذا الحل الوسط في هذا الوقت اذ كان الحصول على نصف الكمكة افضل من الوعد بكل الكمكة في المستقبل القريب .

وفي نظر غالبية القوميين الافريقيين ، كانت محاولة اكتساب دولة قومية على النمط الاوربي تعد هذا استراتيجية واثابة ضرورية في حد ذاتها . اذ تعلم الزعماء الافريقيون ان التقدم والدنية قد نبهتا من بريطانيا او فرنسا وهذا ما تشهد به لديهم الصناعة المتقدمة والعلم الحديث . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا يؤخذ منهما ايضا النظم السياسية ومجموعات القوانين واشكال الديموقراطية ، وانماط الحياة الاقتصادية .

وهكذا عمد الزعماء الافريقيون الى افرقة تلك الافكار والنظم المتوردة ، وكانوا مقتنعين تماما بوجوب استيراد تلك الافكار والنظم الى افريقيا ، لانه لا يوجد وسيلة اخرى لبناء الامة . وكان يشارك الزعماء الافارقة في هذا الاقتاد آلاف الموظفين الافريقيين الذين يعملون في خدمة الادارة الاستعمارية في البلاد او في التعليم والمهن الفكرية المختلفة ، وهم جميعا يتكونون ما يسمى بالطبقة السياسية التي يصخرج منها صناعة السياسة في البلاد .

وقد ثار هؤلاء الزعماء في طريق الحصول على الاستقلال بالتدريج في اكثر الاحوال مثلما حدث في ساحل الذهب ، حيث حصلت على نوع من الاستقلال الذاتي عام ١٩٥١ . في ظل

الاعتماد السائد أن التقدم الحقيقى سوف يتحقق فى البلاد الأفريقية عندما يتحمل الأفريقيون وحدهم المسئولية السياسية لبلادهم .

وإذ حصلت الدول الأفريقية على استقلالها فقد دخلت فى المجتمع الدولى مشاركة فى المؤتمرات والشئون الدولية وجلس رؤساء الوزراء الأفرقة جنباً إلى جنب مع رؤساء الوزراء البريطانيين فى مؤتمر الكومنولث البريطانى . كما ذهب الزعماء الأفريقيون إلى الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات والهيئات ممثلين لبلادهم فى توجيه وإدارة شئون العالم .

وإذ استقلت الدول الأفريقية أيضاً فقد اتجهت نحو تحقيق التجمع فيما بينها فى منظمة أفريقية كبيرة . وقد تحقق لها ذلك فى عام ١٩٦٣ حيث تكونت منظمة الوحدة الأفريقية والتي تضم كل الدول الأفريقية المستقلة . وباعتبار هذه المنظمة منظمة للحكومات فقط ، أو بمعنى آخر منظمة لرؤساء الدول وممثلهم فقد أصبحت فى صورة هيئة مصغرة للأمم المتحدة . ولم يقدر لها أن تبدأ فى تنفيذ الأهداف الكبيرة التى كانت تستهدفها القومية الأفريقية ، حيث نادى بمجلس تشريعى واحد وهيئة تنفيذية واحدة الخ . .

ومع ذلك فإن تلك المنظمة تعتمد أفضل بكثير من لا شيء بالنسبة للدول الأفريقية . إذ أن الفوائد التى تتحقق من وراءها أكثر قيمة مما يدفع من أجل مؤسساتها . فهى تحقق اجتماعات دورية لرؤساء الدول والحكومات أو ممثلهم للتشاور فى السياسة والشئون المشتركة . وهذا فى حد ذاته فائدة لا تُنكر للدول الأفريقية ، وإن كانت الخلافات السياسية بين مجموعات تلك الدول تجعل من الصعب عليها الوصول إلى اتفاقيات فى كثير من الأحوال ، مع ملاحظة أنها حققت

ففى تونس استطاعت المقاومة الوطنية أن تستخلص من فرنسا الاستقلال الدائى فى أبريل سنة ١٩٥٥ ، ثم الاستقلال التام فى ظل زعامة بورقيبة وحزبه فى مارس سنة ١٩٥٦ . كما حصلت المغرب على استقلالها عن فرنسا فى مارس ١٩٥٦ تحت عرش الملك محمد الخامس . وبالنسبة للجزائر فقد كان الصراع المسلح مع فرنسا طويلاً وقاسياً حتى حصلت على استقلالها إبان رئاسة الرئيس شارل ديغول فى يوليو سنة ١٩٦٢ بعد أن استشهد فى سبيل هذه الغاية ما لا يقل عن ربع مليون شهيد وبعد سقوط الجمهورية الرابعة فى فرنسا وقيام الجمهورية الخامسة فى عام ١٩٥٨ بزعامة شارل ديغول . فقد قام ديغول بإجراء استفتاء فى الأقاليم الأفريقية لى تختار بين أحد أمرين . إما الاتحاد مع فرنسا أو أن تصبح مستقلة استقلالاً كاملاً . وفى هذه الحالة الثانية سوف تنتهى كل المساعدات الفرنسية . وكانت نتيجة التصويت فى غينيا الموافقة على الاستقلال الكامل ورفض الجماعة الفرنسية ، وذلك بأغلبية ٩٥ ٪ فى المائة من الأصوات . وبالنسبة للأقاليم الفرنسية الأخرى فقد اختلفت نسبة الأصوات على أنه ما إن حل عام ١٩٦٠ حتى غدت الأقاليم الفرنسية فى أفريقيا دولاً قومية مستقلة ، معلنة انتصار القومية الأفريقية ومكحلة جهود الزعماء الوطنيين بالانتصار وتحقيق الاستقلال بعد صراع قاسٍ طويل .

وعندما تحقق الاستقلال ظن بعض القادة الأفريقيين مثل أوجنجا وأدينجا فى كينيا أن الاستقلال هو نهاية الصراع ، وأن الجميع سوف يخضعون للنظام . ولكن زعماء آخرين رأوا أن ما حققوه ليس هو كل ما يأملون فيه . بينما رأى آخرون أن نتيجة الصراع هى نتيجة مرضية ، إذ تحقق الاستقلال الذى سيجعل المستقبل أفضل من الماضى . وكانت فرحة البلاد الأفريقية عامرة جارية عندما انزجت رايات الاستعمار وارتفعت الرايات الوطنية . وكان

اتفاقا كاملا فيما يتعلق بهدف تحرير القارة من الاستعمار . كما نجحت في تسوية عدد من المنازعات بين الدول الافريقية . وهذا ما تثبته قائمة الاحصاءات لاشكالات الحدود في عام ١٩٧٠ والتي تم حلها عن طريق وساطة المنظمة .

وفضلا من هذا التجمع الكبير للدول الانوفية التى حصلت على الاستقلال ، فان ثمة مشروعات للاتحادات والتجمعات المحدودة كانت تتم بين عدد من الدول ، فضلا من محاولات لتجمع ممثلى الشعوب الانوفية ذاتها وهى حركات يفتديها القوميون الافارقة .

وهكذا انتصرت القومية الانوفية وحصلت على الاستقلال من المستعمر ، وتخطت حدود دولها الى انشاء منظمات دولية بين الدول الانوفية والمشاركة في القضايا الدولية . واذ تكونت الدول الانوفية المستقلة فقد تولى الحكم فيها الوطنيون الذين كانوا يتزعمون حركات الاستقلال . وتكونت الحكومات الوطنية ، ولم تمض بضع سنوات عليها حتى ظهر شعور بعدم الرضا ازاء أسلوبها في الحكم ، حيث لم تستطع ان تحقق العدالة الاقتصادية والاجتماعية . فاحد الاجناس المعرولة مثل كاريموجنج Karimojong

وجلوا انفسهم نجاهة داخل دولة اوغندا ، بينما كان يجب ان يكونوا داخل دولة كينيا او السودان او التوفغو . وتوجد امثلة عديدة مشابهة لذلك وكان الشعور باكتساب العدالة في كثير من البلاد الانوفية شعورا ضعيفا بعد تحقيق الاستقلال ، حيث لم تفد الاغلبية من فوالم هذا الاستقلال . ومثل هذا الوضع الذى وجد في افريقيا بعد الاستقلال يشبه وضع دول اوربوا الشرقية التى تكونت مشبة التحلل امبراطورية النمسا والمجر بعد الحرب العالمية الاولى حيث حققت القوميات التشيكية والسلوفاكية

والكرواتية والسلوفونية تحررها من تلك الامبراطورية . وكان في اوربوا كما هو الشأن في افريقيا رجال بارزون قادوا حركات التحرر ضد الامبراطوريات وتحقق لهم هذا التحرر والاستقلال وباشروا ببناء دولهم القومية المستقلة ، معتقدين انهم بعد ان تم لهم حل المشكلة الوطنية فانه يمكنهم ان يحلوا المشكلة الاجتماعية المثلة فى الفقر والتخلف والصراع الداخلى غير انهم وجدوا ان حل المشكلة الاجتماعية يتجاوز قدراتهم ، وهنا حدثت الفجوة بين القادة والاتباع . ونشب النزاع بينهما فقامت الدكتاتوريات الحاكمة تقيض على السلطة بيد من حديد ، وبارت الصراعات بين الجماعات التى ترفض الاندماج في الاطار القومى الجديد . اذ ذهب الكروات ضد العرب ، والسلوفاك ضد التشيك ، والماسيدويان والمقدونيون ضد البلغار وهكذا . واقتصرت التنظيمات السياسية التى منحت لهذه الجماعات على مجرد النظم الادارية والبيروقراطية الجامدة .

وقد قدمت تفسيرات عديدة لهذه الازواض اذ قيل بانها ترجع لعدم امانة السياسيين ، او لتخلف الايديولوجية ، او لوجود احساس بالذونية في الطبيعة الانسانية inferiority of human nature او الى ما قاله البعض من وجود حب للشكليات مع الخوف من المسؤوليات .

وهكذا لم تحل هذه الدول الجديدة مشكلاتها الداخلية ، وبدا للغالبية ان نظام الاستعمار القديم انما حل محله نظام جديد للخضوع لليلة الحاكمة . وازدادت الهوة بين الغالبية الفقيرة والاقالية المستفيدة . وحتى تقاوم تلك الحكومات مظاهر العنف والنزعات الثورية في بلادها فقد ضاعفت من اجرامات ومظاهر القوة والسلطة ، ولم تجد نفعا كلمات وتناصح المصلحين ، ولم تتحقق الاهداف الكبرى التى كان الزعماء الوطنيون ينادون بها للناس جميعا . ولم يكن من

المسكرون على السلطة كما حدث في غانا عندما أسقط المسكرون نظام حكم تكروما في فبراير ١٩٦٦ . ولبت ما كان تكروما يفكر فيه في السنوات من ٥٧ الى ١٩٦٠ حيث تنبأ بأن النظام البرلماني البريطاني الديمقراطي لن يستمر تطبيقه طويلا في الدول الافريقية . وفي ١٩٦٨ تحطم نظام يساري في دولة مالي بواسطة انقلاب عسكري يميني . كما أنهى الجيش الليبي عام ٦٩ النظام الملكي السنوسي . بينما استولى الجيش الصومالي على الحكم وأنهى الواجهة البرلمانية للدولة . وفي عام ١٩٧٠ كانت هناك تسع عشرة دولة افريقية تحت نوع أو آخر من أنواع الحكم العسكري ، مع احتمالات تحول دول أخرى الى النظم العسكرية .

ويرى المؤلف ان الدول الافريقية تحتاج الى أسلوب آخر في التفكير وخبرات جديدة وانجازات أخرى تجعل تبني أي نظام أجنبي للحكم نظاما مقبولا ومقتما . ونسجم حاليا في افريقيا نفقات قوية تسود فسي الدول الافريقية عن الاشتراكية الافريقية أو الاشتراكية العربية أو أي نظام شكلي آخر للتنويه عن الشيء الحقيقي الذي يريدون تحقيقه وهو الاشتراكية العلمية . ولكن هذه الدول الافريقية ما زال يؤرقها أمران هامين هما : الصراع بين الكثرة والقلة ، وكذلك الصراع بين القوميات في داخل الدولة الواحدة .

والصراع الاول يقود الى زيادة قبضة القلة على الكثرة . اما الصراع الثاني فانه يسوده اهتمام القوميات بالنزعة الانفصالية القبلية . وتقوم الحكومات بردمه بالقوة . ولعل النموذج الاثيوبي يوضح هذا الوجه من الصراع .

ويرى المؤلف ان اصلاح الدول الافريقية يحتاج الى تعديل جديري يسير من القمة الى

المكن بالطبع العودة للوراء بعد الحصول على الاستقلال ، وانما كان لا بد من البحث عن طريق آخر في السير الى الامام . ومثل هذه الاوضاع التي تواجهت في أوروبا وجد مثلها في افريقيا ووجد القوميون الافارقة انفسهم في وضع مشابه ، كما وجدت الشعوب الافريقية نفسها في وضع مشابه .

وكما ان الظروف المشابهة تنتج نتائج متشابهة فقد حدث في افريقيا مثلما حدث في أوروبا الشرقية ، حيث استولى الرجال الاقوياء على السلطة وانفردوا بها بينما نفى الفساد كما يتفشى الوباء ، وحلت القوة محل الاخوة والمساواة والزمانة ، واستخدم العنف بدلا من الاقناع . والضح بعد ذلك كله ان هذه الطريقة لحل المشكلة الوطنية ليست هي القادرة على حل المشكلة الاجتماعية ، وأنه لا مجال للاصلاح الا بالثورة التي يمكن ان تحقق وحدها الوعود التي كان يرجى تحقيقها من الحصول على الحرية من المستعمر . وليس من شك في ان نوازل الاستقلال كانت حقيقية ومدبرة ، ولم تقدم لا ينكر في السنوات الاخيرة ولكنها كانت أيضا سنوات دفع لمن الاستقلال . فقد اعقب الاستقلال عدم استقرار في نظم الحكم داخل الدولة الافريقية . اذ ثارت اضطرابات وانشئت برلمانات لم حلت وجاه غيرها ، وسادت حركات عنف وخداع سياسي ، واعتلى السلطة اشخاص من أقصى اليمين الى أقصى الشمال . ولم ينخلع النفوذ الأجنبي عن هذه الدول بل ظل قويا . اذ احتفظت باريس مثلا بنفوذ قوى على مستعمراتها السابقة . وكما احتفظت إنجلترا بمثل هذا النفوذ على ما كان لها من مستعمرات في افريقيا . ثم دخل الى القارة أيضا نفوذ الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتي وساهم ذلك كله في عدم استقرار نظم الحكم في الدول الافريقية . اذ كثرت الانقلابات العسكرية واستولى

إنَّ عُمْدَ صياغة اساليب الديمقراطية في وحدة وعمل مشترك. وكما قال بعض القادة الإفارقة ، فإن كل قراراتهم حياة العامة يجب أن يشترك فيه الناس من القاصدة ، مرحلة تلو مرحلة ، ومستوى يليه مستوى أعلى في ظل نظام ديمقراطي حقيقي . كان يبدأ من القرية كالمقاطعة ، ومن المقاطعة للأقاليم ، ومن الأقاليم للحكومة المركزية . وسوف يكون التنوع الكبير في الثقافة الإفريقية مصدرا للقوة وليس مصدرا للضعف ، ومثل هذا الاتجاه يشاهد حاليا في بعض الجمهوريات الإفريقية ، وتدور حوله مناقشات النساء والطلاب في كثير من الدول الإفريقية . وهو الاتجاه الذي سيحكم المستقبل ويقدم حولا لتحقيق المشاكل .

أبطل ، وليس من أسفل إلى الثقافة وإن يكون للمشكلة الاجتماعية الأولية على المشكلة الوطنية وأذ يجب أن تبدأ تلك الدول مسي الاجتماعية الحقيقية والمباشرة للناس في القامدة وحاجاتهم إلى الهيمنة على مجتمعاتهم الخالصة ، ونعاجتهم إلى كيفية استخدام هذه الهيمنة ، ودفع مجلة تقدم الحياة ، وحصولهم على الوسائل التي تكفل تحقيق هذا التقدم . وحيث حصلت كل جماعة على الوسائل التي تدبر بها شئونها المحلية ولهمت مصالحها المحلية ، فإنه يكون من الممكن عندئذ جذبها إلى المجتمع الأكبر سواء أكان هو الحي أو المجتمع المحلي أو الدولة أو في كلمة واحدة الأمة nation . وهنا يمكن لكل الشعب

العدد التالي من المجلة

العدد الثاني - المجلد العادي عشر

يوليو - اغسطس - سبتمبر

قسم خامس عن

الاتصال

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	دراهم
السعودية	٥	دراهم
البحرين	١٠٠	فلس
اليمن الجنوبية	١٠٠	فلس
اليمن الشمالية	٥٠	دراهم
العراق	٣٠٠	فلس
لبنان	٢٠٠	ليرة
الأردن	٢٥٠	فلس
مسوريا	٣	ليرة
العتاهرة	٢٥٠	دراهم
السودان	٢٥٠	دراهم
ليبيا	٣٥	قرشا
مستط	١٠٠	دراهم
الجزائر	٥	دراهم
تونس	٥٠٠	دراهم
المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات

لاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص ب ٢٢٢٨ - بيروت

الاتصال البيولوجي
التحريض الاعلامي
وسائل الاتصال الحديثة
سكولوجية الاتصال

المجلد الحادي عشر - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٠

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت © يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٠
الرسائل باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإسلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

الاتصال

٢	يقدم مستشار التحرير	التعميم
١٢	الدكتور يوسف طر الدين عيسى	بيولوجيا الاتصال
٥٥	الدكتور طه مصطفى طه	وسائل الاتصال الحديثة
١٥٢	الدكتور طه مصطفى طه	سيكولوجية الاتصال
١٦١	الدكتور عبد العزيز خرف	مادة التحرير الأولى

• • •

شخصيات وآراء

١٩٩	الدكتور محمد علي الكروني	نقرة الخيال عند جاستون باشلار
-----	--------------------------	-------------------------------

• • •

مطالعات

٢٣٥	الدكتور أحمد أبو زيد	النصوص والاشعارات
-----	----------------------	-------------------

• • •

من الشرق والغرب

٢٥٥	الدكتور محمد عبد المال أحمد	أشواق جديدة على ملاح فاسكو دي جاما
-----	-----------------------------	------------------------------------

• • •

صدر حديثاً

٢٧٥	الدكتور محمود أبو زيد	سياسة الاتصال
٢٨٧	الدكتور عبد الحسن صالح	ميكانيكا العقل
٢٩٧	الدكتور محمود أحمد الشريشي	الإنشعاب

الرسائل التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم

التحكيد

يستشهد كثير من علماء السياسة والعلوم الإنسانية بملاحظة طريفة صاغها ألبان تاليران Talleyrand من أن الإنسان يستطيع أن يفعل أشياء كثيرة جداً بالسيف إلا أن يجلس هو نفسه عليه ، وكان تاليران يقصد بذلك أنه يستحيل على أى نظام من نظم الحكم أن يقوم ويستمر في الوجود معتمداً فقط على ممارسة العنف والقهر ، وكبت الرأى الآخر ، ومحاولة القضاء على القوى المعارضة ، وإنما الأمر يتطلب على العكس من ذلك تجاوب الناس مع نظام الحكم وفهمهم لفسفته وأهدافه ، وخضوعهم (الطومى) للسلطة ، وتقبلهم للنظم الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع وأقناعهم بها .

أى أن المسألة تستلزم من ناحية تنازل الأفراد أنفسهم من قدر من (فرديتهم) نتيجة للفهم والومى وأدراك أهمية التماسك الاجتماعى ، مثلما تستلزم من الناحية الأخرى إدراك القادة والزعماء حقوق تلك القوى المعارضة في التعبير عن رأيها ، ثم محاولة التغلب عليها عن طريق الحوار والأقناع وليس عن طريق القهر أو العنف ، الذى قد يتعرضون هم أنفسهم له إذا تشرت الأوضاع . إذ ليس ثمة ما هو اقصى على المرء من أن يجد نفسه في وضع لايتاح له فيه حرية التعبير عن رأيه وفكره فيما يدور حوله من أحداث تؤثر في حياته بشكل مباشر .

الاتصكال

ومع ذلك فالظاهر أنه كان يوجد دائماً وفي كل أنواع المجتمعات الإنسانية خلال جميع مراحل التاريخ نوع ما من الرقابة على الابتكار والآراء ومظاهر السلوك ، وأن عملية

(الاتصال) بين أفراد المجتمع الواحد ، وكذلك أساليبه ووسائله وتقنائه كانت هي أيضا تخضع دائما لعنصر من التوجيه والتقييد والتحكم . ولا ترجع هذه التحديدات فقط الى ما نعد بفرضه اصحاب القرار من شروط وقيد على (مادة الاتصال) - أى نوع المعلومات التى يمكن تناولها ، والموضوعات التى تباح مناقشتها ، وإنما قد تأتى هذه القيود أيضا من (أداة الاتصال) ذاتها ، أى من اللغة التى تستخدم فى الحديث وتوصيل مادة الاتصال (المعلومات) . فاستخدام أداة اتصال (لغة) معينة بطريقة معينة ، بل وانتقاء كلمات والفاظ ومصطلحات معينة بالذات من تلك اللغة لاستخدامها فى مواقف معينة بالذات ، تساعد مساعدة فعالة إما على الإقناع على الأوضاع والقيم السائدة فعلا فى المجتمع ، أو على ادخال قيم وافكار جديدة يراد لها أن تلبى وتنتشر وتسد بين أفراد المجتمع ، بحيث يرفضون كل ما قد تحمله اليهم أداة اتصال أخرى (لغة والفاظ وتركيب مختلفة) وهكذا . وهذا معناه فى آخر الأمر أن اللغة من حيث هي أداة اتصال تعتبر عاملا أساسيا ووسيلة هامة من عوامل ووسائل التماسك والتضامن والتكامل فى المجتمع ، وذلك اذا عرف ذلك المجتمع كيف يستخدمها بالطريقة التى تخدم ذلك الهدف ، ولكنها فى الوقت ذاته قد تكون أداة لاضاعة البليدة والفرقة فى المجتمع ، وبالتالي تكون عاملا ووسيلة من عوامل ووسائل التخلخل والتفكك والاضطراب اذا هي استخدمت بطريقة أخرى ، بقصد تحقيق ذلك الهدف أيضا . وهذا هو السبب فيما يذهب اليه العلماء والكتاب من ضرورة توفير حرية التعبير عن الفكر وإبداء الرأى من طريق ادوات ووسائل الاتصال المختلفة التى تعتمد فى الحل الأول على الكلمة المنطوقة أو المكتوبة ، وما يتبع ذلك من تبادل الآراء ، بل وأحيانا التقاء وجهات النظر ، على اعتبار أن ذلك هو خير ضمان لاستمرار التماسك والتضامن والتكامل فى المجتمع ، وليس فقط خير وسيلة لاستمرار نظام الحكم على ما يمتدق البعض أن هذا وحده هو ما كان يقصده تاليران من عبارته . فعبارة تاليران إذن تذهب الى اتفاق أبعد وأوسع مما يوحى به لأول وهلة ، لأنها تعنى فى آخر الأمر أن حرية الاتصال هي العامل الأساسى فى التماسك الاجتماعى .

وكما يقول كلاوس مولر Claus Mueller فى كتابه القصير القيم من « سياسة الاتصال » فإن قدرة الإنسان على « صنع » الكلمات وصياغة الرموز التى تمثل ظواهر ماله الخارجى وماله الداخلى على السواء هي أهم الخصائص التى تميز الإنسان عن بقية الكائنات . ففى محاولته فهم البيئة التى يعيش فيها وحلل الفازها يصوغ الإنسان انساقا رمزية أو لغات

يمكنه من طريقها « بناء هذه العملية » - حسب تعبير مولر - ونقلها الى الآخرين . فالكلمات تعد الانسان بقوالب يصب فيها افكاره ومفهوماته وتصوراته ، مثلما لزوده برموز تعبر عن معتقداته وقيمه ... ولكن على العكس من بعض الرموز الاخرى التي لا تتضمن سوى معاني محددة وثابتة كالارقام أو الأعداد مثلا ، فإن الكلمات تحتمل كثيرا من التأويلات التي تختلف من شخص لآخر ، مثلما تختلف باختلاف الظروف والأوضاع . وهذا هو ما يعطى الكلمات خطورتها وأهميتها في عملية الاتصال ... اللغة إذن ، وباختصار هي أداة الاتصال الرئيسية في المجتمع الانساني ، لأنها هي الوسيلة الأكثر فعالية في تمكين الفرد من الدخول في علاقات وتفاعلات اجتماعية مختلفة ، مثلما هي اداته الرئيسية في عملية التكامل مع الثقافة التي ولد فيها ، أي أن اللغة التي يكتسبها الفرد أثناء عملية التنشئة الاجتماعية هي الاداة الأساسية في عملية التنشئة أو التطبيع الاجتماعي ذاتها . وهذا لا يعنى بحال أن جميع أفراد المجتمع يفهمون اللغة السائدة في ذلك المجتمع بنفس الطريقة ونفس الدرجة . إذ على الرغم من أنهم جميعا يتعلمون لغة المجتمع التي تتألف من الفاظ معينة، والتي لها قواعدها المعروفة وقواميسها التي تضم مفرداتها، وتحدد بدقة معاني هذه المفردات، فإن ثمة عوامل اجتماعية واقتصادية ولسانية كثيرة تؤدي الى تفاوت أفراد المجتمع في ادراكهم للغة وفي طرائق استخدامها لهم . وبذلك فاننا نستطيع أن نقول مع مولر أن (لغة) الفرد هي بمثابة « رقيب داخلي » يتدخل في تحديد ورسم علاقاته بالناس ، بقدر ما هي « واسطة لفظية » - أو « تجربة وسيطة » - يستخدمها في توصيل آرائه وأفكاره وانفعالاته ، ومن هنا كانت قدرة الفرد على الاتصال تتوقف الى حد كبير على حصيلته من المفردات والتراكيب اللفظية .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا بعد هذا كله ، والذي كان يمكن أن نبدأ به هذا التمهيد هو : ماذا نقصد بالاتصال ؟ ... وليس ثمة ما يدعونا الى الدخول في متاهة التعريفات ، فالكلمة جديدة نسبيا ، ولم الاتصال هو أيضا جديد ، وكما هو الحال بالنسبة لكثير من المصطلحات المستعارة في العلوم الاجتماعية والانسانية والمستمدة أساسا من العلوم الطبيعية فإن العلماء لم يتفقوا حتى الآن على تعريف واحد للكلمة ، ولذا فقد يكفى هنا أن نقول أن « الاتصال » هو العملية التي يتم بمقتضاها تكوين العلاقات بين أعضاء المجتمع (بصرف النظر من حجم هذا المجتمع وطبيعة تكوينه) وبإبادل المعلومات والآراء والافتكار والتجارب فيما بينهم . والواقع أن ثمة اجتماعا بين العلماء على اعتبار الاتصال عملية أساسية في حياة المجتمع ، وإن كل ما يتصل بانتقال الأفكار والمعلومات من فرد لآخر أو من جماعة لآخرى يدخل ضمن هذه العملية ، سواء كانت هذه الأفكار والمعلومات ذات طبيعة اجتماعية أو ثقافية أو علمية ، وسواء أكانت تتصل بالناس أنفسهم أو بالبيئة (العالم الخارجي) الذي يعيشون فيه ، أو حتى بتجربة الفرد نفسه مع نفسه ، وفي هذه الحالة الأخيرة تكون عملية الاتصال باطنية أو داخلية تماما ، بحيث يتم الاتصال بين الفرد وذاته كما هو الحال حين يقلب الفرد في ذهنه أفكاره وآراءه الخاصة ، أو

حين يدرس ذاته وبضمها موضع التحليل والنقد والحاسبة والمواخلة . فكان كل مناصر الثقافة التي يمكن نقلها - أو توصيلها - من فرد لآخر أو من جماعة لأخرى أو من جبل لآخر تؤلف مادة الاتصال ، ومن هنا كنا نجد ادوارد هول Edward T. Hall في كتابه من « الفلسفة الصامتة The Silent Language » يقول أن « الثقافة اتصال » على اعتبار أن العادات والتقاليد والتراث والخبرات والقيم والمعارف المختلفة كلها تنتقل بين الأشخاص والجماعات والأجيال ، وهذا الانتقال أو النقل والتوصيل هو ما يعطيها صفة الاستمرار والبقاء في الوجود . ومن هنا أيضا كان معظم العلماء والمهتمين بدراسة الاتصال يمتطون جانباً كبيراً من اهتمامهم لدراسة اللغة ، بما فيها اللغة الصامتة (الحركات والإشارات والإيماءات .. الخ) واستخداماتها باعتبار اللغة هي أداة الاتصال الرئيسية وأداة نقل الثقافة وتوصيلها مثلما هي - في الوقت ذاته - جزء من الثقافة . وهذا هو ما أخذناه في الاعتبار من قبل في مقال لنا عن (حضارة اللغة) ظهر في العدد الخاص بموضوع « الفكر واللغة » من هذه المجلة حين ذكرنا أن الإنسان الذي يتفرد باللغة من دون الكائنات الأخرى أقام حضارته على أساس اللغة ، وأنه لولا اللغة لما قدر لخل هذه الحضارة أن تقوم (انظر **مالم الفكر** ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، إبريل - مايو - يونيو ١٩٧١) .

وعلى الرغم من الحدالة النسبية لصلم الاتصال فإنه علم شديد التقيد ، يستمد أصوله ومسائله من عدة علوم أخرى لعل أهمها هي العلوم الاجتماعية وعلم النفس وعلم اللغة والسياسة ، فضلاً عن كثير من التأثيرات الواضحة فيه من العلوم الطبيعية . إلا أن (الاتصال) ذاته كعملية كان يثير شك ملازماً لنشأة المجتمع الإنساني ، وإن كانت عملية الاتصال ومادته تتخذان بطبيعة الحال أشكالاً عديدة مختلفة تتفق ومختلف مراحل التطور الاجتماعي والذهني والثقافي للجنس البشري . فإلى جانب (الكلام) كانت الجماعات المبكرة - ولا تزال بعض الجماعات البدائية حتى الآن - تلجأ إلى أساليب قد تبدو ساذجة وبسيطة ولكنها تخفي وراءها بغير شك اتساقاً متكاملة من القواعد والإشارات والرموز التي لها معان واضحة في أذهانهم ، حتى يمكن إرسال الرسائل (مادة الاتصال) بها ، مثل قرع الطبول ، أو إشعال النيران ، أو إرسال إشارات الدخان ، وما إلى ذلك . ومن الصعب قبول النظريات التي تذهب إلى أن الإنسان الأول لم يكن يعرف اللغة المنطوقة أو الكلام ، وهي نظريات كانت تشيع في بعض الكتابات الأنثروبولوجية المبكرة . ولكن ليس من شك في أن اللغات المبكرة كانت بسيطة للغاية نظراً لبساطة الحياة ذاتها ومداجتها وكذلك بساطة (مادة الاتصال) أي المعلومات والأفكار التي كان يراد توصيلها . ولكن الذي ظهر متأخراً نسبياً هو اللغة المكتوبة .

ومهما يكن من أمر الاختلاف في الرأي حول وجود أو عدم وجود لغة منطوقة لدى الإنسان الأول أو الإنسان المبكر ، فإن اللغة بالمعنى الذي نفهمها به - وبخاصة الكلام - هي الأداة الرئيسية للاتصال على ما سبق أن ذكرنا ، وذلك على أساس أن الكلمات ليست إلا رموزاً تدل على

اشياء معينة ، وبذلك فهي تختلف من مجرد الاصوات التي تصدر بغير قصد ولا تحمل - في بعض الاحيان على الاقل - معنى محددا ، ويقدمها يملك الانسان ناصية اللغة يكون في مكانه خلق الاتصال وتوصيل ما يدور في ذهنه من افكار وآراء أو ما يريد نقله من معلومات للآخرين. بل ان اللغة هي الوسيلة التي تمكن الفرد من التوحد مع الثقافة التي ينتمي اليها ، والارتباط عضويا بالمجتمع الذي يعيش فيه . وليس ادل على صحة ذلك من الصراع القائم الآن في بعض الدول المتقدمة مثل كندا وبلجيكا نتيجة للاختلافات اللغوية بين قطاعات المجتمع المختلفة - ففي هاتين الدولتين بالذات نجد امثلة حية للأقليات التي تعتقد ان ثقافتها ، وبالتالي كيانها ذاتها ، مهددة بخطر الزوال والاندثار ، نظرا لأن تعليم لغاتها الخاصة يحتل مركزا ثانويا بالنسبة للغة الاساسية السائدة في الدولة . كذلك مما لهدلته في هذا الصدد ما تلجأ اليه بعض المجتمعات للتعبير عن معارضتها للسياسة التي تنتهجها اراءها بعض الدول الأخرى ، فمحرم لتدريس لغاتها في مدارسها ، أو تحرق كتبها ومجلاتاها ومنتشوراتها المختلفة ، وهذه عملية رمزية تعبر عن الرفض والقطيعة عن طريق القضاء على (أداة الاتصال) بين الجانبين . ومثل هذا الاجراء الرمزي ليس قاصرا على مجتمعات العالم الثالث أو المجتمعات المستشفة في ثورتها على الدول الاستعمارية ، وإنما كثيرا ما تلجأ اليه الدول الغربية ذاتها وفي مواقف لا تنم عن الضعف . وخير مثال لذلك هو ما لحقت اليه فرنسا وبلجيكا بعد الحرب العالمية الاولى من منع تدريس اللغة الألمانية في مراحل التعليم العام في مناطق الألزاس Alsace وماليندى Malmédy لكي تقضي على أداة الاتصال (اللغة الألمانية) مع جمهورية فايمار Weimar^{١٠}



ولكن اذا كان الاتصال عملية قديمة قدم المجتمع الإنساني ، وإذا كانت هذه العملية اتخذت اشكالا مختلفة واستخدمت اساليب و (أدوات) للاتصال متنوعة تتفق مع درجة تقدم المجتمع ، كما تختلف باختلاف مادة الاتصال ذاتها ومدى بساطتها أو تعقدها ، فان الظروف والملابسات والاضاع العامة التي سادت العالم منذ بداية القرن العشرين يوجه خاص ، وما ارتبط بهذه الاوضاع من مظاهر التغير الكبرى التي تتمثل الى حد كبير في زيادة الانجاء نحو التحضر وظهور المدن الكبرى ، والتحول نحو التصنيع والتحديث في مختلف مجالات الحياة ، وما ارتبط بهذا كله من تقدم هائل في العلوم والتكنولوجيا وتعمد العلاقات الإنسانية وتشعبها وتشابكها ، قد استوجبت كلها حدوث تغيرات جذرية ضخمة في مجال الاتصال . وقد نجم هذا التغير في الحل الاول من ازدياد الشعور بضرورة (الاتصال) بالجماهير الواسعة العريضة المتباعدة ليس فقط داخل المجتمع الواحد ، بل في العالم ككل . ولذا كان من الضروري ادخال تعديلات وتحسينات

ضخمة على وسائل وأساليب الاتصال القديمة، ثم استحداث وسائل وأساليب جديدة تتفق مع الاحتياجات الجديدة والأهداف البعيدة التى يراد تحقيقها . فكان التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى مر بها العالم اذمنذ بداية هذا القرن كانت من أهم الدوافع على العمل على تطوير وسائل الاتصال الجماهيرى ، وأن كانت هذه الوسائل ذاتها كثيرا ما يستعان بها فى تحقيق مزيد من التغير فى المجتمع . والمهم على أية حال هو أن المجتمع الحديث المعقد يعتمد اعتمادا كبيرا على أساليب ووسائل الاتصال الجماهيرى - التى كثيرا ما يطلق عليها اسم الاعلام الجماهيرى - فى نقل (مادة الاتصال) التى يراد توصيلها الى الجماهير العريضة وعلى نطاق أوسع بكثير من كل ما عرف خلال التاريخ . وتقوم بهذه العملية مؤسسات ضخمة (قد تكون هى الدولة ذاتها) مستعينة بأجهزة متطورة وفعالة (الصحافة والإذاعة والتلفزيون والسينما وغيرها) لنشر تلك المواد الاتصالية . ومن هنا جاءت أهمية وخطورة هذه الوسائل التى تنفذ بفير شك فائدة كبرى من تقدم العلم وتطبيقاته فى مجال تكنولوجيا الاتصال .

ولقد حاول موريس جانوفيتز Morris Janowitz - وهو من كبار العلماء المهتمين بدراسة الاتصال - أن يحدد فى مقاله من The Study of Mass Communication أهم وظائف الاتصال الجماهيرى لذكر ثلاث وظائف أساسية هى : نقل تراث المجتمع من جيل لآخر ، وجمع المعلومات التى تساعد على مراقبة البيئة والإشراف عليها ، ثم المساعدة على ترابط مختلف أجزاء المجتمع فى وجه التغيرات الهائلة التى تطرأ على تلك البيئة . ولد تبدو هذه (الوظائف) غريبة بعض الشيء ، أو على الأقل غير مألوفة للكثيرين ممن يتصورون أن لوسائل الاتصال الجماهيرى وظائف وأهدافا أخرى غير هذه ، مثل الدعاية السياسية والترويج للمذاهب والأيديولوجيات والالتكارات المتعلقة بنظام الحكم القائم ، أو حتى الترويج لأنواع معينة من النشاط الاقتصادى من طريق الإعلان ، وذلك فضلا عن توفير بعض مواد التسلية والترفيه الرائية المفيدة . وربما كانت هذه الوظائف الثلاث التى ذكرها جانوفيتز هى فى نظره «الوظائف النهائية» أو الوظائف « العليا » التى يتبني لوسائل الاتصال الجماهيرى أن تعمل على تحقيقها فى آخر الأمر . إلا أن اختلاف وجهات النظر وتمدها حول هذا الموضوع خليق بأن يكشف لنا من مدى أهمية الاتصال الجماهيرى فى حياة الفرد والمجتمع ، وتنوع بل وتفاير وتباين المجالات التى يمكن أن يفيد فيها . وهذا كله يعنى فى آخر الأمر أن أية محاولة لدراسة الاتصال الجماهيرى يجب أن تعطى كثيرا من الاهتمام للدراسة وفهم النظم التى تصوغ عمليات الاتصال ، والسياسات التى تهدف إليها ، والآثار المترتبة عليها ، ومدى اقتناع الجماهير بما يقدم لهم من مواد ومعلومات .

وهذه مسألة لها أهميتها بغير شك، ويعطيها الدارسون لمشكلات الاتصال الجماهيرى ما تستحقه من مناهة ، نظرا لما تعرض له (مادة) الاتصال ذاتها من تشويه وتحريف وتأويلات مفرضة في كثير من الأحيان ، وذلك الى جانب تدخل بعض نظم الحكم لتدخلا سافرا في تحديد المادة التى يمكن (توصيلها) وفرض قيود على مناقشة مشكلات ومسائل معينة ، وقصر المناقشات على الموضوعات التى لا تشكل خطرا على كيان السلطة الحاكمة . ولقد ذكرنا من قبل ان المجتمعات المختلفة عانت الشيء الكثير في كل مراحل التاريخ من مختلف صور وأشكال الرقابة على الاتصال ، ولا تزال الرقابة تفرض على وسائل الاتصال الجماهيرى في المجتمع الحديث ، وتتخذ هذه الرقابة أشكالا متجددة دائما ، ولا يشذ عن ذلك حتى تلك المجتمعات التى تزعم انها بلغت الذروة في اتاحة الفرصة للتعبير عن الراى في حرية مطلقة ودون أية قيود . وقد يمكن ادراك مدى خطورة الرقابة وانتشارها اذا نحن اعتبرنا (الاتصال الموجه) نوعا من الرقابة المستترة التى تفسى عليها السلطات الحاكمة طابع الشرعية ، اذ هن طريق هذا التوجيه يمكن لتلك السلطات ان تتدخل في كل وسائل الاعلام الجماهيرى ، بل وفى نظام التعليم الرسمى وتوجيهها كلها وجهات معينة بالذات تخدم اهدافا محددة تتفق مع اهداف ومصالح تلك السلطات ذاتها . ويتعرض الفرد العادي في حياته اليومية لهذا النوع من الاتصال الموجه الذى يؤثر بالتأكيد بطريقة أو بأخرى في تشكيل تفكيره وسلوكه وقيمه . بل الأكثر من ذلك هو أنه حتى في الحالات التى لا تخضع فيها المعلومات أو مواد الاتصال الجماهيرى لأى توجيه متعمد يؤدى الى تشويه الحقيقة وتحريفها فان هذه المعلومات كثيرا ما يطرأ عليها بعض التغيير و (التلون) غير المقصود أثناء عملية النقل أو التوصيل . ويتوقف حجم هذا التشويه :

أولاً - على قدرة الشخص أو الأشخاص الذين يقومون بعملية النقل والتوصيل (الارسال) على استيعاب المادة وفهمها فهما صحيحا دقيقا، ثم على الأسلوب الذى يتبعونه في الاتصال والتوصيل ومدى كفاءتهم وقدرتهم على استخدام أداة الاتصال (اللغة) سواء اكانت مكتوبة أو منطوقة أو حتى لغة صامتة (الاشارات والحركات والايماءات وما إليها) . كذلك توقف :

ثانياً - على الشخص المستقبل ذاته وقدرته على استيعاب الرسالة (مادة الاتصال) وتبناها بدقة ومدى اهتمامه بها وقدرته على تأويلها بطريقة سليمة ، وهى عملية تتأثر بتجربته السابقة وخلفيته الثقافية العامة ، بل وايضا خلفيته في المجال الخاص الذى تنتمى اليه تلك الرسالة والمعلومات التى تتضمنها ، ثم باهتمامه الشخصى بهذا النوع من المعلومات بالذات .

ولكن مع التسليم بأهمية الدور الذى تلعبه وسائل الاتصال الجماهيرى أو الاتصال الجماعى في حياة الفرد والمجتمع فان الكثيرين من العلماء الذين درسوا اثر هذه الوسائل دراسة عقلية

يرون أن لمة شيئاً غير قليل من المبالغة والمبالاة في تقدير هذا الدور ، وبخاصة حين يصل الأمر إلى تأثيرها في المعايير الأخلاقية والاتجاهات والقيم السلوكية والدينية ، بل أن بعض هؤلاء العلماء يشككون في قدرة هذه الوسائل على خلق انطباع عام أو صورة معينة لدى الجماهير من القادة والزعماء السياسيين أنفسهم الذين يسفحون تلك الوسائل لخلق صورة مثالية لهم في أذهان الناس . ويقول آخر فإن نجاح وسائل الاتصال الجماهيري في ذلك هو نجاح محدود نسبياً ، وأعلى الأقل هو أضعف وأهون وأضال بكثير مما يعتقد الكثيرون . والواقع أن عدداً من كبار العلماء من أمثال لاسويل Laswell وهولندت Hovland ولازارفيلد Lazarsfeld وبركوفيتز Berkowitz وباندورا Bandura توفروا على دراسة اثر الاتصال الجماهيري على قطاعات كبيرة من الناس في عدد من المجتمعات المحلية في أمريكا بالذات ، وقد استمرت هذه الدراسات مدة طويلة من الزمن تقرب من نصف قرن ، وقد انتهى معظمها إلى نتائج عكسية تماماً ، إذ تبين منها أنه لا يوجد شواهد مؤكدة تثبت فاعلية وعمق هذه التأثيرات على الناس . وهذه في حد ذاتها نتائج طيبة ، لأنها تعني أن الطرف (المستقبل) - أي الجماهير - لا تتقبل كل ما يقدم إليها بغير مناقشة أو نقد ورفض ، وإن كان هذا لا يعنى في الوقت ذاته إنكار كل تأثير لتلك الوسائل على الناس .

بل إن الأمر يذهب إلى أبعد من هذا بكثير ، إذ تتعرض وسائل الاتصال الجماهيري لكثير من حملات الهجوم والنقد والتشكيك ، وربما كانت أشد هذه الحملات عنفاً وأكثرها ضراوة هي تلك التي يشنها « المثقفون » أو « الصفوة المثقفة » المختارة في مختلف المجتمعات بما في ذلك المجتمعات المتقدمة ، الذين يرون أنه على الرغم من كل ما يقدمه الاتصال الجماهيري أو (الإعلام) للسامع أو المشاهد أو القارئ من مواد علمية وثقافية فإنه مسئول في آخر الأمر مسئولية مباشرة مما أصاب المصائر الثقافية والفكرية والأخلاقية والسلوكية على السواء من تدهور وانحطاط . فالالاتصال الجماهيري يخاطب في المحل الأول « الرجل الجماهيري » أو « الإنسان الجماهيري » ويقدم له بالضرورة ثقافة جماهيرية ، وفي ذلك قضاء على الثقافة الرقيقة الحقة ، وبالتالي قضاء على الحضارة الإنسانية الراقية كلها . وهذا الموقف الذي يقفه المثقفون في الوقت الحاضر يختلف اختلافاً كبيراً عن موقفهم في بداية هذا القرن ، حين كانوا يأملون أن تسهم أساليب الاتصال الجماهيري ووسائل الإعلام في نشر الثقافة الرفيعة بين الجماهير وعلى نطاق أوسع بكثير مما يصل إليه الكتاب أو المجلة الراقية ، بل أنهم كانوا يتوقعون أن تسهم هذه الوسائل والأساليب أسهاماً فعالاً في نشر التعليم والارتفاع بمستواه ، مما يؤدي في آخر الأمر إلى ارتفاع المستويات الفكرية ، وهذا أمر لم يتحقق تماماً ، بل الملاحظ هو عكس ذلك ، إذ انحرفت هذه الوسائل بحيث أصبحت تقدم (مواد اتصالية) على درجة عالية من الثقافة والصفالة وتعتمد

على الاثارة والتشويق بدلا من العمق . ولقد كانت نتيجة هذا كله هو ظهور (المجتمع الجماهيري) - وهى الصفة التى يجب الكثيرون من علماء الاتصال والاجتماع والانثربولوجيا أن يصفوا بها المجتمع الحديث ، وهو مجتمع تنعدم فيه الخصائص والمميزات الثقافية الفردية التى يعطيها المثقفون والمفكرون أهمية بالغة .

ومع صحة هذه المآخذ والانتقادات الا أنه لا يمكن أن نمزوها الى وسائل الاتصال الجماهيري فى ذاتها أو من حيث هى كذلك ، بقدر ما يمكن ردها الى القائمين على هذه الوسائل والمسؤولين من اختيار (مواد الاتصال) التى تقدم عن طريقها. فالأمر يتوقف الى حد كبير على السياسة التى توضع منذ البداية لتوجيه هذه الوسائل ، والميادين التى يراد استخدامها فيها ، والمستوى العلمى والثقافى للذين يصفون هذه السياسة وينفذونها ، وعلى مدى فهمهم للدور الذى يجب أن تضطلع به فى ترشيد الفرد والثقافة والمجتمع. ومع أن (رموز) وسائل الاتصال الجماهيري (و رسائله) تقدم فى الاصل (للاستهلاك الواسع) - حسب تعبير جانوفيتز ، فإن هذا يجب أن لا يكون مانعا أو عائقا عن الاهتمام بنوعيتها ومستوياتها . وعلى أى حال فإن الخلاف لا يزال قائما حول اذا ما كان ينبغي على وسائل الاتصال الجماهيري أن تقدم ما تصب الجماهير الواسعة العريضة أن تقرأ وتشاهده وتسمعه . وما يجب قرأته ومشاهدته وسماعه ، مستهدفة مثالا معينا ينبئى الاقتراب منه بقدر الامكان .



ومهما يكن من شيء ، وعلى الرغم من كل ما قيل عن الدراسات والبحوث التى أجريت من اساليب ووسائل الاتصال المختلفة ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب وما نشر فى هذا المجال ، فلا تزال هناك ميادين أخرى كثيرة ومتنوعة تحتاج للدراسة والبحث . وبعض هذه الميادين لم يمس حتى الآن وبخاصة فى العالم العربي ، وهى ميادين ومجالات خليقة بأن تجلب اهتمام الباحثين نظرا لأهميتها وعلاقتها المباشرة بحياة المجتمع ومستقبله ومصيره . فالبحوث التى أجريت حتى الآن فى العالم العربي قليلة وضحلة فى مظهرها ، وتعالج فى الأغلب مشكلات جزئية أو فرعية وفى غير كثير من التعمق .

وبعد ، فنمل حوالى نصف قرن مضى ، وبالذات فى عام ١٩٣٢ كتب هارولد لاسويل جملة قصيرة ولكنها عميقة وذات دلالة لأنها تلخص بوجه عام كل فلسفة الاتصال ومجالات البحث فيه ، إذ يقول من عملية الاتصال بعامة ، والاتصال الجماهيري بخاصة ، أنها تدور حول « من يقول ؟ وماذا يقول ؟ لمن يقول ؟ ولماذا يقول ؟ » ولقد كانت هذه العبارة ، منذ صدرت ،

ولا تزال حتى الآن ، تعتبر هى المبدأ الذى يوجه معظم البحوث فى مجال الاتصال . لأنها تقدم أربعة أبعاد للمشكلة ينبغى البحث فيها فى أية دراسة متعمقة . وهذه الأبعاد هى :

أولاً - البحث عن طبيعة الشخص المرسل أو المؤسسة أو المنظمة التى تقوم بعملية الاتصال، أو طبيعة تكوينها وتنظيمها وسياساتها .

ثانياً - البحث فى محتوى (الرسالة) للتعرف على نوع المعلومات أو (مادة) الاتصال التى تتضمنها .

ثالثاً - دراسة طبيعة المرسل اليه والمستقبل سواء أكان فرداً يتلقى رسالة من شخص آخر ، أو كان هو جمهور القراء أو المستمعين أو المشاهدين إذا كانت أداة الاتصال هى الصحافة أو الإذاعة أو التلفزيون والسينما ، وتركيب هؤلاء (المستقبلين) ومدى التجانس أو التباين والتفاوت والاختلاف بينهم فى الخصائص الفكرية والثقافية .

وأخيراً - دراسة التأثيرات التى يراودها فى المستقبلين ، وإلى أى مدى أمكن تحقيق ذلك ، ونوع الاستجابة ورد الفعل عليها . . فليست المسألة إذن هى مجرد تأثير وسائل الإعلام أو الاتصال فى الجماهير ، وإنما هناك جانب آخر كثيراً ما يغفله الباحثون وهو تأثير هذه الجماهير ذاتها فى وسائل الإعلام ، واستجابة هذه الوسائل لهم . وهذه كلها أمور لا تزال بحاجة إلى مزيد من البحوث الميدانية العميقة حتى يمكن فهم رسالة وسائل الاتصال وبالذات الاتصال الجماهيرى ووظيفتها ، لكي يمكن وضع سياسة ممكنة التنفيذ بما يحقق خير المجتمع .

الاتصال البيولوجي قد يكون اتصالاً كهربائياً أو كيميائياً داخل جسم الحيوان ، وقد يكون اتصالاً ينتج عنه توالي الاجيال او تواصل الاجيال لضمان استمرار بقاء النوع . وقد يكون اتصال الافراد المختلفة من الحيوانات بعضها ببعض .

الاتصال الكهربائي :

يتم الاتصال الكهربائي عن طريق الجهاز العصبي . ويشتمل الجهاز العصبي على :
الجهاز العصبي المركزي (المخ والحبل العصبي
او الحبل الشوكي) ، والجهاز العصبي الطرفي
ويشمل الأعصاب الصادرة من المخ (الأعصاب
الخفية) وأعصاب الحبل الشوكي والجهاز
العصبي الذاتي AUTONOMIC ويتركب من
الجهاز العصبي السمبتي SYMPATHETIC
والجهاز الباراسمبتي PARASYMPATHETIC

ويحتوي مخ الانسان الذي ين نحو ثلاثة
ارطان على نحو عشرة آلاف مليون خلية عصبية
تبعا لتقدير العالم الامريكي « ناثان كلاين »
NATHAN KLINE وتوصف الخلايا العصبية
بأنها خلايا ارستقراطية ، اذ تختلف في شكلها
وتركيبتها عن باقي خلايا الجسم . (شكل ١) ،
فهي لا تنقسم كما تنقسم معظم الخلايا . فعدد
خلايا المخ عند ولادة الانسان لا يزيد خلية واحدة
عند وفاته ، ولذا فان الخلايا التي تلتف أو
تموت في المخ مع مرور الزمن أو لأي سبب آخر
لا يحل محلها خلايا أخرى كما يحدث في خلايا
الجلد ، مثلا ، الدائمة التجدد عن طريق
الانقسام . وكما يحدث أيضا في خلايا الدم
الحمراء التي تموت ويحل غيرها كل نحو مائة
يوم وفي عديد من خلايا الجسم الأخرى .
ويعتقد من خلايا مخ الانسان يوميا يعد من
المشترين نحو خمسين ألف خلية . ويوجد نحو
مائة مليون خلية عصبية في البوصة المكعبة .

بيولوجيا الاتصال

يوسف عز الدين عيسى *

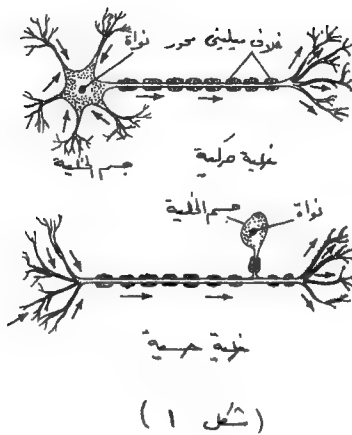
(*) الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى أستاذ بقسم
علم الحيوان بكلية العلوم بجامعة الاسكندرية بجمهورية مصر
العربية . وهو الى جانب بحوله العلمية العديدة في مجال
تخصصه ، ذو إنتاج أدبي غزير في مجال القصة والرواية
والدراما المسرحية والأدبية والتلفزيونية والفيديو السينمائي
وللقال . ولقد نشرت له مجلة « عالم الفكر » ثلاث مقالات
في هذا المجال .

والجهاز العصبى فى معظم الحيوانات العديدة الخلايا جهاز اتصال سريع ، حيث تنتقل التعليمات من احد اجزاء الجسم الى اجزاء اخرى على شكل دفعات عصبية NERVE IMPULSES . وهو جهاز شديد التعقيد تركيبا ووظيفة ، ويختلف فى تركيبه ووظائفه فى الحيوانات المختلفة ، ولو انه قد توجد بعض التركيبات والوظائف المشتركة .

فى حيوان اولى دقيق الحجم وحيد الخلية (اى يتركب جسمه من خلية واحدة) مثل الاميبا او البرامسيوم وغيرهما لا يوجد جهاز عصبى او اعضاء للحس بالمعنى المفهوم فى الحيوانات الراقية ، ولكن على رغم من ذلك نجد مثل هذه الحيوانات تستجيب للمؤثرات المختلفة . فحيوان الاميبا ، وهو يعيش دائما فى الماء ، يسرع مبتعدا عن المواد الكيميائية الضارة ، ويستجيب للضوء الشديد ، ويتحوصل عندما تنضب المياه التى يعيش فيها حيث يتكور ويغزل حول نفسه قشرة ، ويظل كماثا داخل هذه الحوصلة مهما طال الزمن حتى تعود المياه الى مجاريها ، فيذيب حوصلته ويخرج منها ويستأنف حياته المتدادة .

فى حيوان جوفى قعوى مثل الهيدرا HYDRA وهو صغير الحجم اسطوانى الشكل عديد الخلايا لا يزيد طوله من بضعة ملليمترات ، يعيش اضافة الى الماء ، يتكون جهازه العصبى من شبكة اسطوانية الشكل من الخلايا العصبية ، تتصل خلاياها العصبية بالخلايا العضلية والخلايا الهاضمة . وتصل من الخلايا العصبية اشارات الى الخلايا العضلية تأمرها بالانقباض او الانبساط ، كما تصل الى الخلايا الهاضمة لتأمرها بانغراز الانزيمات الهاضمة . ولا يوجد لهذا الحيوان مخ . ويتدرج الجهاز العصبى فى الرقى حتى يصل الى قمة رفاه وروعته فى الانسان .

فى الانسان ، وفى غيره من الفقاريات ، نجد المخ محفوظا داخل جمجمة سمكية الجدار . ويتكون من انسجة ليفية هشة . وتمتد من كل خلية من خلايا المخ شعيرات دقيقة توصل كل خلية بالآخرى ، ولكن اطراف شعيرات الخلايا المجاورة لا تتلامس . وتمر نبضات كهربائية داخل هذه الاعصاب كما يسرى التيار الكهربائى داخل الاسلاك المعزولة . ويمتد من المخ حبل شوكى حتى نهاية العجز . وهذا الحبل الشوكى محفوظ ايضا داخل سلسلة من الفقرات العظمية ذات تجويف يمتد بداخله الحبل الشوكى . وتوجد فى الفقرات قلوب تمتد من خلالها اعصاب الى الجهات المختلفة من الجسم تتلقى شتى انواع الاحساس ، وتوصل هذا الاحساس الى الجهاز العصبى المركزى ، وتتلقى من الجهاز العصبى المركزى اوامر فورية استجابة لهذه المؤثرات .



ويتمد من المخ نفسه اعصاب يوجد منها عشرة الى اربعة عشر زوجا في الفقاريات، اما عدد الاعصاب التى تمتد من الحبل الشوكى في الحيوانات المختلفة فيتراوح مدها بين عشرة أزواج في بعض البرمائيات الى اكثر من خمسمائة زوج في بعض الثعابين . ويوجد في الانسان اثنا عشر زوجا من الاعصاب تمتد من المخ ، وواحد وللاولون زوجا من الاعصاب تمتد من الحبل الشوكى .

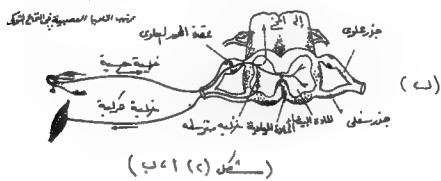
الخلايا العصبية وكيفية اتصالها .

قد لا يتصور البعض ان للخلايا العصبية وظائف غير توصيل الدفعات العصبية . فلقد لوحظ وجود بعض الخلايا العصبية التى تفرز مواد كيميائية في الدم في بعض شعب الحيوانات. وتوجد في بعض الاجهزة العصبية خلايا اخرى تسمى الفراء العصبى NEUROGLIAL CELLS وهذه الخلايا لا تسهم في توصيل الدفقات وتشكل نحو تسعين في المئ من خلايا مخ الانسان من حيث العدد ، ويبلغ وزنها نصف وزن المخ . وهذه الخلايا تحيط وتدمج الخلايا العصبية التى تنقل الدفقات العصبية ، وما تزال وظائفها الاساسية غامضة . ويظن بعض العلماء ان هذه الخلايا تلعب دورا في التغذية والذاكرة وتنظيم الخلايا العصبية الاخرى .

والخلايا العصبية التى توصل الدفقات العصبية NEURONS تختلف في شكلها وحجمها . وتتركب هذه الخلايا من اجزاء ثلاثة : جسم الخلية SOMA الذى يحتوى على النواة ، ويمتد من جسم الخلية شعيرات دقيقة تسمى ذندريكات DENDRITES ، وهذه تحمل السيل العصبى او الدفقات العصبية IMPULSES نحو جسم الخلية ، ويمتد ايضا من جسم الخلية ليفة عصبية طويلة تسمى المحور AXON تحمل السيل العصبى من جسم الخلية وتنتهى بتفرعات دقيقة تشبه تفرعات فصوص الشجرة ولذا يطلق على هذه التفرعات اسم التفرعات الشجرية الطرفية TERMINAL ARBORIZATIONS شكل (١) . وتفرعات الخلايا العصبية لاتتصل ببعضها اتصالا مباشرا ، ولكن توجد بينها مسافة قصيرة للغاية تسمى « التشابك العصبى » SYNAPSE

القوس العصبى الانكاسى NEURAL REFLEX ARC (شكل ١٢ و ١٣)

يؤدى القوس العصبى الانكاسى وظيفته هامة ، وهى رد الفعل المباشر لاضارة يفهم منها تعرض احد اعضاء الجسم لخطر مفاجىء . والحركات الانكاسية العصبية مبرارة عن استجابات او توماتية عندما يتعرض الجسم لمؤثر معين . وعندما يقد الطبيب بعطرقته اسفل عظمة الركبة تجد القدم يتحرك او توماتيا ، واذا سلط على العينين ضوء قوى مفاجىء فان فتحة حدقة العين تضيق او توماتيا . واذا وصل الطعام الى الامعاء نجد العضلات الهاضمة تفرز تلقائيا . تحدث جميع هذه الاشياء بدون الرجوع الى المخ لتلقى الاوامر . ويمكن تشبيه استجابة الخلايا العصبية لكل هذه المنبهات بالجندي المكلف بحراسة منطقة عسكرية ممنوع الاقتراب منها



وارتيادها ، اذ انه فى هذه الحالة سيقوم باطلاق الرصاص على اى شخص غريب يحاول دخول المنطقة دون الرجوع الى القيادة العليا . ولا يعنى هذا ان المخ لا يعلم شيئا من هذه الاستجابات التلقائية ، او انه لا يبلل اى مجهود للسيطرة عليها ، ولكن المقصود ان الانسان لا يشعر بانه يفكر فى هذا الامر ، اذ يحدث بدون ادنى تفكير .

فاذا لمس شخص موقدا ساخنا باصبعه فان المخ لا ينتظر تقدير الموقف والتفكير فيه ، بل سرعان ما يؤثر عضلات الذراع بدفع اليد بعيدا عن موطن الخطر . ويحدث هذا الانكاس فى سرعة قصوى من طريق امصاب الحبل الشوكى . وبعد فترة قصيرة تتلقى اجراء المخ الراهية اشارة اخرى من الحروق التى اصابت اليد ، وربما سارع الشخص فى هذه الحالة الى وضع اصبعه فى فمه . ومن الواضح ان الحركة الثانية تكون اقل سرعة ، ويؤديها الشخص بارادته وتفكيره . ان حركة رد الفعل اللا ارادى تدفع اليد بعيدا عن موطن الخطر .

وفى جميع ردود الفعل الانكاسية التلقائية نجد ان اعضاء الحس والخلايا العصبية والجهاز العصبى المركزى والاعضاء المستجيبة للاحساس مشتركة معا فى سلسلة من التفاعلات حيث تنبيه لاعضاء الحس . بعد ذلك تنبث رسائل خاصة على هيئة نبضات كهربائية من طريق خلايا عصبية حسية واردة AFFERENT NERVES الى الحبل الشوكى ، وهو جزء من الجهاز العصبى المركزى كما ذكرنا . وللخلايا العصبية الحسية محاور عصبية (الياف عصبية) تمتد من عضو الاحساس الى جسم الخلية العصبية الكائن بجوار الحبل الشوكى . وبناء على ذلك فينبغى ان نتصور ان الليفة العصبية الممتدة من مركز استقبال اللمس الى القدم لا بد ان يبلغ طولها عدة اقدام . والليفة الممتدة من جسم الخلية العصبية نحو الحبل الشوكى قصيرة نسبيا وتنتهى بتفرعات شجرية فى الحبل الشوكى . وهذه التفرعات تتشابه مع خلايا عصبية صغيرة داخل الحبل الشوكى ، وتسمى الخلايا العصبية الموصلة CONNECTOR NERVES . وهذه الخلايا الموصلة تتشابه بطرفها الاخر مع الخلايا العصبية التى تحمل المؤثرات خارج الحبل الشوكى ، وهى الخلايا الصادرة EFFERENT NERVES ، ان الخلية الموصلة تقع بين خليتين عصبيتين ، احدهما واردة من مركز الاحساس والثانية صادرة الى مركز الاستجابة لهذا الاحساس (شكل ١ و ٢) . وعندما تنشط الخلايا الصادرة بطريق مباشر او غير مباشر بواسطة الخلايا الموصلة ، فان هذه الخلايا العصبية الصادرة تنظم الاستجابة فى الاعضاء المستجيبة لهذا التنبيه مثل القدد والمفصلات (شكل ٢) . والخلايا العصبية الصادرة التى تحمل التأثير فى حالة اتصالها بالمفصلات الهيكلية (التى تحرك العظام الى الهيكل العظمى) تسمى الخلايا الحركية MOTOR NEURONS لانها هى التى تؤثر فى المفصلات وتجعلها تحرك الهيكل العظمى فتبمد اليد من النار فى حالة لمس اليد بالنار ، او تبعد القدم عن الدبوس الذى يؤخره من طريق امصاب الحبل الشوكى ، دون انتظار لتلقى تعليمات من المخ .

ولقد بدأ التفكير في رد الفعل الانعكاسي العصبي عن طريق عالم الرياضيات الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في القرن السابع عشر . فلقد ذكر ان وحدة الفعل في الجهاز العصبي هي الانعكاس العصبي . وكان يقصد بذلك ان التنبيه، مثل سقوط غصوه على المني، يحدث دفعة عصبية نحو المخ تنعكس الى الخلف من المخ من خلال اعصاب الى عضلات في الذراع او في اماكن اخرى حيث تحدث الاستجابة للتنبيه .

ومن اوائل من اثبت ذلك عن طريق التجربة احد هواة الدراسة البيولوجية وهو ستيفن هيلز STEPHEN HALES (الذي اكتشف ايضا ضغط الدم) . لقد وجد هيلز ان في الامكان اطلاق منع ضفدعة بآية وسيلة دون اطلاق الاستجابة للمؤثرات . اى ان الاستجابة للمؤثرات لا تزول بل تظل باقية بعد اطلاق المخ . اذ لو وضعت قطعة من الورق مغموسة في الخل فوق ظهر هذه الضفدعة التي اطلق مخها فان الضفدعة تدفع هذه الورقة بعيدا عنها بدقة بالغة باحدى ارجلها الخلفية . وهذا يدل على وجود مصدر للاحساس والاستجابة لهذا الاحساس خارج نطاق المخ . واذا اطلق الحبل الشوكي لاحدى الضفادع بادخال سلك في السمود القري المحيط بالحبل الشوكي فان الاستجابة لمثل هذه المؤثرات تتوقف نهائيا، وهذا يدل بوضوح على ان هذه الاستجابة تحدث عن طريق الحبل الشوكي وحده بلا ايتساعده من المخ .

وحدث ان احد الضباط اصيب بقلبة فالتفت حبله الشوكي بسن الضلعين الخامس والسادس ومع ذلك احتفظ بقدرته على تحريك ذراعيه . ولكنه عجز عن تحريك ساقيه ولقد احس بهما . وعندما وخر احد اصابع قدمه بديوس انحنى ساقه عند الركبة وجذبت القدم الى الخلف .

ومنذ ذلك التاريخ تراكمت معلومات جديدة عن الانعكاس العصبي . فلقد اكتشف علماء التشريح بعد ذلك المسار الحقيقي للدفعة العصبية في الانعكاس العصبي اللاارادي ، وادركوا ان المصع قبيل دخوله في الحبل الشوكي يتفرع الى فرعين : جلد ظهري (خلفي في حالة الانسان) وجلد بطني (امامي في حالة الانسان) ، وان الجذر الامامي يشتمل على عقدة عصبية . واتضح من ذلك انه اذا قطعت الجذور العصبية الخلفية المتصلة بالرجل فان الرجل فان الرجل في هذه الحالة تفقد الاحساس ، ولكنها لا تصاب بالشلل . واذا قطعت الجذور العصبية الامامية وحدها فان الرجل تصاب بالشلل ولكنها لا تفقد الاحساس . واستنتجوا من ذلك ان الجذر العصبي الخلفي ذو خلايا حسية ، بينما الجذر العصبي الامامي يشتمل على خلايا حركية .

ومما هو جدير بالذكر ان التيار الكهربائي يسري في اتجاه واحد داخل الخلية العصبية الواحدة . فالخلايا العصبية تسري فيها الكهرباء من مكان الاثارة او التنبيه نحو الحبل الشوكي . ما الخلايا العصبية الحركية فيسري فيها السيل الكهربائي في اتجاه مضاد من الحبل الشوكي الى العضو المستجيب . اى ان هذه الاعصاب تشبه الطرق التي تسير فيها السيارات في اتجاه واحد.

ويوجد خيطان تشريحيان في التقاربات فيما يتعلق بخط سير الخلايا العصبية الصادرة .
النمط الأول هو الذي سبق ذكره في حالة الخلايا العصبية الحركية التي تحرك العضلات . وفي هذه الحالة تمتد ليفة عصبية واحدة خارج الجبل الشوكي وتتصل ببضلة من عضلات الهيكل العظمي . ولهذا الخلايا محور قصير يمتد من جسم الخلية وينتهي بتفرعات دقيقة . ويتبع المحور القصير هذا وتفرعاته في الجبل الشوكي ومحور طويل يمتد الى العضلة .

اما **النمط الثاني** فيوجد في الجهاز العصبي الذاتي AUTONOMIC الذي يسيطر على الانشطة اليومية للاعضاء الداخلية حيث توجد خليتان صادوران في سلسلة تحملان مادة التعليمات من الجهاز العصبي المركزي الى الفصد والقلب وعضلات الاعضاء الداخلية ، وتتقابل الخليتان العصبيتان في تشابك عند كتلة من النسيج العصبي تسمى عقدة مصيبة تقع في مكان قريب من الجهاز العصبي المركزي . وينقسم الجهاز العصبي الذاتي الى قسمين : الجهاز الباراسمبتي والجهاز السمبتي . وفي الجهاز الباراسمبتي تكون الخلية العصبية الاولى طويلة نسبيا والثانية قصيرة ، وبهذا تتقابل الخليتان بالقرب من العضو المستجيب للتنبيه او داخل العضو ، اما في حالة الباراسمبتي فيحدث العكس . وهذا يؤدي الى وجود العقدة العصبية بعيدة نسبيا عن العضو المستجيب للتنبيه ، حيث تتقابل كل من الخليتين العصبيتين المتشابكتين . ويوجد عدد من العقد العصبية للجهاز العصبي السمبتي على جانبي الجبل الشوكي وتتصل ببعضها بواسطة خلايا عصبية تسير موازية للجبل الشوكي .

ومعظم الاحشاء مزودة باللياف عصبية سمبتيه وبارا سمبتيه . وفعل احدهما ينبه العضو ، بينما الآخر يهد من نشاطه . وتنظم ضربات القلب من الممكن امتدادها مثالا لذلك ، اذا عندما ينبه القلب عن طريق المصب الحائر (وهو جزء من الجهاز الباراسمبتي) يقل نشاط القلب . وعندما تصل الى القلب ومضات من الجهاز العصبي السمبتي يزداد نشاطه وتسرع دقاته . وجميع الاعضاء الداخلية منظمة بطريقة مماثلة .

وحتى عهد قريب كان من المعتقد ان الاحشاء لا تخضع لارادة الحيوان . ولم يكن من المعتقد امكان تدريبها لسيطرة الارادة . ولكن بعض التجارب المثيرة تضرطنا لتغيير هذا الاعتقاد . فلقد ثبت ان الانسان وغيره من الحيوانات من الممكن ان يتعلموا كيف يزدادوا او يخفوا من دقات قلوبهم وتغير ضغط دمهم وتوسيع وتضييق اوعيتهم الدموية وانتفاضات امعائهم ومعدل ادراك بولهم . وهاهي تجربة نموذجية صممت لمعرفة ما اذا كان الفار من الممكن تدريبه لتغيير عدد دقات قلبه :

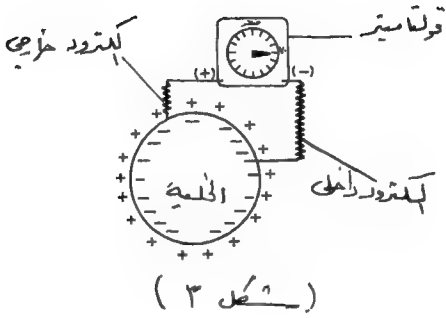
لقد وصلوا لجسم الفار عدة اقطاب كهربائية ELECTRODES لتسجيل دقات قلبه . كان الفار يكافأ عندما يتغير معدل دقات قلبه نحو الزيادة او نحو النقص فيما لارادة الطماء الذين يجرون التجربة ، وذلك ببنية مراكز البهجة والسرو في مخه . كانوا يجعلون الفار يدرك وقت حدوث تغيير دقات القلب وذلك عن طريق علامة ضوئية او احداث نفمة معينة . فاذا استجاب استجابة صحيحة قاموا بتنبيه مراكز البهجة في مخه . وبهذا امكنهم ايجاد مجموعتين من الفران ، كلا

المجموعتين تستجيبان لمؤثر واحد ، ولكن احدى المجموعتين تكون استجابتها على هيئة زيادة معدلات دقات القلب ، بينما المجموعة الثانية تستجيب بخفض معدل الدقات . ويمكن بالتدريب احدث نتائج نومية للغاية ، حيث تمكنت الفئران من توسيع اوعيتها الدموية في احدى الاذنين دون الاخرى . وهذا يجعلنا نتساءل عما اذا كان في الامكان تدريب الحيوان لتصحيح بعض العيوب التي المت بامضاله نتيجة لمرض من الامراض .

الدفعة العصبية NERVE IMPULSE

يتكون الاتصال في الجهاز العصبي في الحقيقة من مساحتين : الدفعة العصبية التي تسرى في الخلية العصبية ، وتقل الدفعة العصبية عبر المسافة الضيقة التي تفصل بين تفرعات الخلايا العصبية ، تلك المسافة التي اطلقنا عليها اسم « التشابك العصبي SYNAPSE » .

ولفهم طريقة سريان الدفعة العصبية في الخلية العصبية ينبغي ان نعلم انه في جميع الخلايا يوجد فرق في الجهد الكهربائي بين السطحين الداخلي والخارجي للغشاء الخلوي المحيط بالخلية . هذا الجهد الكهربائي قد يمكن قياسه بواسطة قطبين دقيقين وجهاز لقياس الفولت (شكل ٣) . اذا وضع القطبان معا خارج الخلية او داخل الخلية فان مؤشر قياس الكهرباء لا يسجل أى انحراف ، وهذا يدل على عدم سريان الكهرباء . ولكن المؤشر ينحرف اذا وضع أحد القطبين داخل الخلية والثاني خارج الغشاء الخلوي . وهذا الفرق في الجهد الكهربائي يتراوح بين عشرة ومائة مليفولت . وفي جميع الحالات تكون الشحنة الكهربائية داخل الخلية سالبة والشحنة خارج الخلية موجبة . وهذا دليل على وجود ذرات وجزيئات ذات شحنات كهربائية سالبة داخل الخلية بالنسبة للسوائل خارج الخلية . وعند تنبيه طرف أحد الأوصاب فان التفاعل يسرى خلال العصب من طريق فرق في التركيب الكيميائي بين الجزء الداخلي والجزء الخارجي للعصب . وكما هي الحال في البطارية الكهربائية فان الفرق بين هذين المركبين الكيميائيين يحدث تيارا كهربائيا كيميائيا يقوم بتوصيل الدفعة العصبية . وتنقل الاشارات العصبية على هيئة دفعات كهروكيميائية ELECTROCHEMICAL . واذا كان مثل هذا الجهد الكهربائي سائدا في جميع الخلايا الحية ، الا انه في الخلايا العصبية والعضلية على جانب كبير من الأهمية فهو لازم لكي تؤدي هذه الخلايا وظيفتها . وقياسه في الخلايا العصبية والعضلية أسهل من قياسه في الخلايا الأخرى . فمن السهل قياس هذا الجهد في حيوان الحبار SEPIA حيث ان محور الخلية العصبية في هذا الحيوان طويلة نسبيا ، ويبلغ قطره مليمتري في حين ان قطر محور الخلية العصبية في الثدييات (ومنها الإنسان) لا يزيد عن عدد قليل من الميكرونات (الميكرون يساوي ١/١٠٠٠ من المليمتر) . ومحور الخلية العصبية في حيوان الحبار يعتبر مناسباً لإجراء هذه التجربة ، لانه علوة على كبر حجمه ، فهو محاط بغلاف من النسيج الضام من الممكن ازالته بسهولة . ومن حسن الحظ ان خواص الخلية العصبية في الحبار لا تختلف عنها في الثدييات .

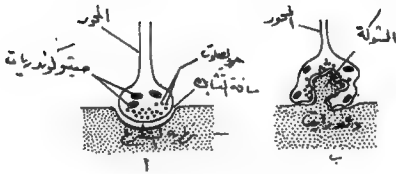
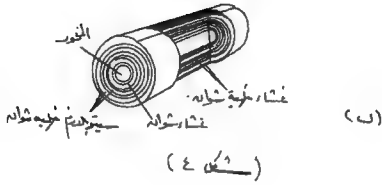
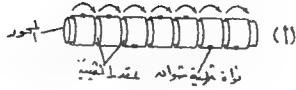


ولم يكشف العلماء من مصدر تلك الكهرباء إلا منذ نحو ثلاثين عاما ، حيث اثبتوا ان الجهد الكهربائي المستقر في الخلايا ينشأ نتيجة فرق في تركيز ذرات وجزيئات معينة مشحونة بالكهرباء تسمى ايونات IONS . وتكون الايونات عندما يصبح عدد الالكترونات (العاملة لشحنات كهربائية سالبة) اكثر أو اقل من عدد البروتونات (العاملة لشحنات كهربائية موجبة) في الذرة . وبناء على هذا فان ايونات الصوديوم (NA^{+}) تحمل شحنة كهربائية موجبة لان ذرة الصوديوم فقدت احد الكتروناتها فاصبح بها بروتون زائد من عدد الكتروناتها . وايون الكلور Cl^{-} يحمل شحنة سالبة لان ذرة الكلور حصلت على الكترون زائد . وفقد الكترون والحصول على الكترون (عملية التأين) IONIZATION شائعة في حالة بعض المواد اللدابة في محاليل . والعدد النسبي للأيونات السالبة والموجبة يحدد الشحنة الكهربائية للسوائل داخل الخلايا وخارجها ، وهذا قد يعطى فكرة من منشأ الكهرباء في الخلية الحية .

وفي معظم محاور الخلايا المصبية للفقاريات يوجد تركيب معقد . هذه الخلايا المصبية مفتاة بمادة دهنية تسمى ميلين MYELIN . والميلين يكون جزءا من الغشاء الخلوي في خلايا معينة تسمى خلايا شوان SCHWAN CELLS . وتلتف خلايا شوان هذه حول محور (ليف) الخلايا المصبية مكونة لفافة جيلاتينية عازلة لا يمكن اختراقها الايونات بسهولة (شكل ٤) . وعلى مسافات تبلغ نحو مليمت واحد توجد انفصالات في الغشاء الميلىنى MYELIN SHEATH . وهذه الانفصالات تسمى عقد رانفیه NODES OF RANVIER . ويحدث التوصيل الكهربائي في الخلايا المصبية المحاطة بالميلين بسرعة تبلغ عشرين ضعفا بالنسبة لسرعة التوصيل في الخلايا المصبية غير المحاطة بالميلين . وتنفذ الشحنات الكهربائية عبر كل عقدة من عقد رانفیه .

والمسافة القصيرة التي تفصل الخلايا المصبية المتجاورة والتي اطلقنا عليها اسم « التشابك المصبى » ربما تعتبر أهم جزء في الجهاز المصبى ، لهذا هو المكان الذى يؤثر فيه خلية مصبىة على خلية مصبىة اخرى . وتتفرع امتدادات الخلية المصبىة على هيئة تفرعات شجرية على جانبي المسافة التى تسمى « التشابك » . والتفرعات عند نهاية المحاور أو عند نهاية الدندرايتات DENDRITES قد تصل الى ارقام مذهلة . فلقد وجدوا ألف وتلافئة تفرعا عند نهاية محور واحد . ويوجد تشابك مصبى SYNAPSE بين كل فرع من تفرعات هذه الخلية وتفرعات الخلية المجاورة ، وقد تشابك ايضا مع تفرعات عدة خلايا ، وهذا يجعل تتبع المسار الكهربائي من خلية الى اخرى صعبا للغاية . وتوجد طرق مختلفة للتشابك المصبى ، وفي شكل (٥) نرى نوعين من أنواع هذا التشابك حيث نشاهد فرعين من التفرعات المديدة لخليتين عصبيتين متشابكتين وبينهما مسافة ضئيلة تحطهما غير متلامستين .

وانتقال التيار الكهربائي من خلية مصبىة الى خلية اخرى عبر التشابك المصبى يخضع لتأثير مواد كيميائية من شأنها ان تمنع مرور التيار او تسمح بمروره . اى اننا يمكن تشبيها بمفتاح النور الكهربائي في منازلنا الذى نضغط عليه فينير المصباح الكهربائي ثم نضغط عليه



(شكل ٥)

في اتجاه آخر فنقطع الدائرة الكهربائية ويطفأ المصباح . وإذا كانت المواد الكيميائية التي تهيم على مرور وعدم مرور التيار الكهربائي من خلية عصبية إلى أخرى تسير سيرا طبيعيا في المخ ، فإن المخ في هذه الحالة يكون في حالة توازن ، فيبدو الإنسان طبيعيا . ولكن إذا طرأ خطأ نتيجة اضطرابات كيميائية من شأنها أن تمنع مرور التيار عندما يكون من الطبيعي أن يمر ، فإن اضطرابا يمتد إلى المخ ، وقد يسبب مرض الاكتئاب إلى هذا الخلل في المواد الكيميائية التي تنظم مرور التيار أو عدم مروره . ولذا نجد أن مرض الاكتئاب قد يشفى من طريق تناول مواد كيميائية تصحح الاضطراب الكيميائي في هذه الأماكن ، ولو أننا لا نعلم حتى الآن كنه هذا التغيير الذي يؤدي إلى إعادة تنظيم مسرور التيار عبر التشابك العصبي .

بيولوجيا الاتصال في أعضاء الحس

تعتبر أعضاء الحس SENSE ORGANS امتدادا للجهاز العصبي . فالخلايا الحسية تستقبل الاحساس وتنقل المعلومات إلى الجهاز العصبي المركزي من طريق الخلايا العصبية على هيئة دفعات كهربائية . والانفعال بالحواس طبيعة عامة في جميع الحيوانات . فإذا تلامس حيوان أولى وحيد الخلية مثل الأميبا مع قطرة من الماء المالح المركز ، أو فوجيء بضوء شديد فإنه سرعان ما ينسحب مبتعدا . وهذا يدل على أن حيوان الأميبا قد أحس بقطرة الملح وبالفوه الشديد اللذين يحاول تجنبهما . وبهذا نجسد جهاز استقبال وجهاز استجابة للانفعال في خلية واحدة دون حاجة إلى وجود شبكة من الأعصاب .

وأعضاء الحس : العيون والأذان وبراعم اللق في اللسان ما هي سوى خلايا متخصصة ذات حساسية لبعض المؤثرات دون الأخرى . وتستخدم وسائل عديدة لاستجلاء أسرار أعضاء الحس . فدراسة التشريح العام لهذه الأعضاء إلى جانب دراسة استجبتها من طريق الميكروسكوب الإلكتروني تمدنا بمعلومات هامة تبيط اللثام من أسرار هذه الأعضاء . كما أن ملاحظة سلوك الحيوان ذات أهمية خاصة لدراسة أعضاء الاحساس .

ولابيات أهمية دراسة سلوك الحيوان لمعرفة وظيفة عضو الاحساس فسوف نناقش باختصار تجربتين : أحدهما أجريت على ذبابة والثانية على الخطبوط .

من المعروف أن للذبابة أعضاء احساس للذوق موزعة على الجسم على هيئة شعيرات . وعديد من هذه الشعيرات توجد على الأرجل . وعلى ذلك ففي إمكان الذبابة أن تذوق طعم الأشياء من طريق أرجلها . أي أن الشعيرات التي على أرجلها تقابل اللسان عندنا في القدرة على التذوق . واختبار حساسية الذبابة للموائيل السكرية من الممكن اتباع الطريقة الآتية : نخدر الذبابة بواسطة غاز ثاني أكسيد الكربون . وبعد تخديرها ذلك التخدير المؤقت نقص أجنتها من أعلى بقطعة من الشمع على طرف عصا . وبذلك يمكننا حمل الذبابة المتصقة بطرف العصا . وعندما نفيق الذبابة من التخدير يمكننا أن نجعل ساقها تلمس قطرة من الماء ، وعندما يحدث ذلك فإن الذبابة عادة تدلّس خرطومها في الماء وتشرب ، إذ أن الماء يثير أعضاء

الاحساس الكيميائية الكائنة في شعيرات الساق . وعندما تأخذ اللبابة كمائتها من الماء فانها لن تدلى خرطومها في الماء مرة أخرى . ولكن اذا استبدل الماء بمحلول من السكر فان اللبابة في هذه الحالة تحاول معاودة الشرب . فاذا ابعدها عن المحلول السكري قبل ان تتمكن من الشرب وقربها بعد ذلك من محلول الماء فانها تمتنع عن الشرب ، وتحاول الشرب مرة أخرى اذا قربها من محلول السكر ، لانرجلها التي تغمسها في المحلول قبل محاولة الشرب توصل اليها الاحساس بأن هذا محلول سكري وليس ماء صرفا . اي ان اللبابة من طريق عضو الاحساس الذي في شعر الساق أمكنها التمييز بين الماء القراح والمحلول السكري .

ومن الممكن تدريب الحيوانات لتحديد بمعلومات هامة عن اجهزتها الحسية . فلنفرض اننا نرغب في معرفة قدرة الاخطبوط على تمييز رؤية الاشياء المختلفة . هل يمكنه مثلا التمييز بين دائرة ومثلث ؟ وللإجابة من هذا السؤال ينبغي ان نستفيد من حقيقتين معينتين وهما : ان الاخطبوط يهوى اكل سرطان البحر CRAB ولكنه في الوقت نفسه لا يحب ان تصدمه لمسة كهربائية .

فاذا احضرنا سرطانا مربوطا في عصبنا وفمسنائه في حوض من الماء به اخطبوط وانزلنا مع السرطان صورة لرمز من الرموز ، في احدى المرات يكون الرمز عبارة من مثلث وفي مرة أخرى يكون الرمز دائرة . من الطبيعي ان الاخطبوط سوف يتقدم لالتهام السرطان بمجرد نفسه في الماء . ولكن من الممكن ان نمنعه عن التهام السرطان اذا ازمجناه بصدمة كهربائية من طريق لمسها بسلك مكهرب . فلنفرض اننا اطلقنا عليه الشحنة الكهربائية في حالة غمس السرطان والدائرة ، ونتركه يأكل السرطان دون ازعاجه بصدمة كهربائية في حالة غمس السرطان والمثلث . وبعد اعادة هذه التجربة عدة مرات مستعملين المثلث في بعض التجارب والدائرة في المرات الاخرى ، فاننا اذا وجدنا الاخطبوط ينزع نحو تجنب اكل السرطان عندما يرى معه الدائرة ، ويقبل على التهامه عندما يكون معه المثلث ، فاننا في هذه الحالة نستنتج ان لهذا الحيوان القدرة على التمييز بين الدائرة والمثلث . اما اذا لم نلاحظ أي تغير في سلوكه في الحالتين فاننا لا نستطيع الجزم بان الاخطبوط لم يميز بين الدائرة والمثلث ، اذ ان امورا عديدة ينبغي ان تؤخذ في الاعتبار ، فالصدمة الكهربائية قد تنفر الاخطبوط من الاقتراب نحو السرطان في الحالتين فيعزف من التهامه .

وبالإضافة الى الطرق التشريحية والسلوكية لدراسة الاجهزة الحسية ، فان الطرق الالكتروفسيولوجية ELECTROPHYSIOLOGICAL كثيرا ما تستخدم . في هذه التجارب من الممكن قياس النشاط الكهربائي للمخ ، او رؤية الذبذبات الكهربائية لاعضاء استقبال الاحساس والخلايا الحسية . واستخدام الاقطاب الكهربائية الدقيقة تمكنا من متابعة شفرات الخلايا العصبية CODING التي تحدث عندما تنبه هذه الخلايا . وفي بعض الحالات يمكننا الإجابة من أسئلة مثل : ما هو الفرق بين نمط PATTERN الدفنة العصبية عندما تنبه ساق اللبابة بالماء وعندما تنبه بمحلول سكري ؟

اساسيات في وظائف اعضاء الاحساس

تعرض اعضاء الاحساس في الحيوانات المختلفة لمؤثرات عديدة تنفعل بها اعضاء احساسها في البيئة التي تعيش فيها هذه الحيوانات . وبما ان اعضاء الاحساس والجهزة العصبية تختلف في الأنواع المختلفة للحيوانات فمن الطبيعي ان يختلف ادراكها للعالم التي تعيش فيها من ادراكنا نحن لها . فالخفاش الذي يعتمد على الاصوات ذات التردد العالي لكي يتبين طريقه في الظلام الدامس ، والنحلة التي ترى لونا لا نراها نحن وهو الاشعة فوق البنفسجية ، والكلب الذي يمكنه اقتفاء اثر اى حيوان من طريق الرائحة وحدها ، والسحرة الكهربائية التي في امكانها ادراك المجال الكهربائي المحيط بها ، كل هذه الحيوانات المتباينة من المحقق انها تعيش في دنا حسية تختلف عن الدنيا التي نراها ونشعر بها من خلال اعضاءنا الحسية ، ورؤيتنا للعالم المحيطة بنا يتوقف على اعضاء احساسنا ويحدد من طريقها ، كما يتوقف على مدى كفاءة الجهاز العصبى المركزي في الحيوانات المختلفة والخبرة التي تكونت لديها .

وعلاوة على ذلك فاننا لو في استطاعتنا ادراك منه معين فاننا لا نستطيع استيعاب شتى انواع الاحساسيس التي تنطلق نحو جهاز احساسنا . اذ اننا قد نركز اهتمامنا نحو احساس معين دون الاخرى . وهناك تجربة شائعة اجراها احد العلماء على طيور النورس . فلقد نام جريفيث سميت GRIFFITH SMITH بدراسة اربعة انواع من هذه الطيور في كندا ولاحظ انها تميز الطيور التي من نوعها من طريق تباين اللون بين العين والراس . لكل نوع من الانواع الاربعة حلقة مبن مختلفة في لونها من حلقات هيون الانواع الاخرى . وعندما قام بصبغة هذه الحلقة بالوان مختلفة ولاحظ تقابل الذكر والانثى للتزاوج ، وجد ان الانثى تختار الذكر الذي يشابه تباين لوني حلقتى عينيه ورأسه . مع حلقتى عين الانثى ورأسها . وعندما قام بتغيير الوان حلقات العيون بصبغها بصبغات مختلفة أمكن خداع هذه الطيور فتقابلت انواع مختلفة من الذكور والاناث للقيام بعملية التزاوج التي من المفروض انها لا تتم الا بين انثى وذكر من النوع نفسه .

تقسيم اعضاء الحس

من الممكن تصنيف اعضاء الحس تبعاً لموضوعها ، هناك اعضاء حس خارجية EXTREORECEPTORS مثل العين تستقبل التنبيه من البيئة الخارجية ، واهضاء حس داخلية ENTORCEPTORS التي تتركز التغييرات داخل الجسم مثل درجة الحموضة وتركيز الايونات وقوتر العضلات وغيرها .

ولكن اعضاء الحس تصنف عادة تبعاً لوظيفتها ، أي حساسيتها لنوع معين من انواع الطاقة ، كيميائية او ميكانيكية او كهرومغناطيسية ELECTROMAGNETIC ، وهذا التصنيف من شأنه ان ننظر الى اعضاء الحس على انها : اعضاء حس كيميائية CHEMORECEPTORS او ميكانيكية MECHANORECEPTORS او ضوئية PHOTORECEPTORS او حرارة او ميكانيكية THERMORECEPTORS او اعضاء استقبال الالم PAIN RECEPTORS . ولا يعنى

هذا ان أي عضو من اعضاء الحس لا ينقل سوى نوع واحد من انواع الطاقة ، ولكنه يعني ان عضو الحس حساس لشكل من اشكال الطاقة اكثر من الاشكال الاخرى . فالعين ، ولو انها مهيأة لفرض معين وهو توصيل الرؤية الى المخ ، الا انها في الوقت نفسه تشعر بالالم من طريق مستقبلات الضوء .

نوعية التنبيه العصبي .

يأتي التنبيه للاعضاء الحسية إما عن طريق الضوء او الصوت او الذوق او اللمس أو الشم . فمن طريق تنبيه براهم الذوق في اللسان كهربائياً يحدث الشعور بالذوق . وتوقف نوعية التنبيه بوجه عام على المكان في المخ الذي يصل اليه العصب الصادر . فالبينات الضوئية تحمل الى الفص البصري في المخ OPTIC LOBE في الحيوانات والقشرة البصرية في الانسان VISUAL CORTEX والبيانات المصادرة من مستقبلات الرائحة في الانف تحمل الى الفص الشمي OLFACTORY LOBE وهكذا . والتنبيه المباشر للقشرة المخية عن طريق قطب كهربائي ELECTRODE يؤدي الى احساس نوعي . والاحساس من اصابع القدم او العينين او الكتفين كائنة في مناطق معينة بالمخ .

الانماط الكهربائية وقوة التنبيه

تعمل خلايا الاستقبال العصبية في محيط محدود . فالاذن غير حساسة لجميع الاصوات ، كما ان العين ليست حساسة لجميع موجات الضوء . وقبل ان تستجيب الخلية العصبية لا بد من الوصول الى درجة معينة من التنبيه . عندهذه المرحلة يحدث اختلاف موضعي في الجهد العصبي للششاء الخلوي في الخلية العصبية . واذا انفلتت الخلية المستقبلية بالقدر الكافي فان جهداً كهربائياً يتكون في التفرعات الشجرية للخلية العصبية الحسية ، وهذه الدفعة الكهربائية العصبية تسير في الخلية العصبية حتى تصل الى الجهاز العصبي المركزي .

ويتوقف عدد الدفعات العصبية المحمولة عبر الخلية العصبية على قوة التنبيه . فالتنبيه الضعيف يسبب دفعات عصبية قليلة ، والمنبهات القوية تسبب عدداً من الدفعات IMPULSES والجهاز العصبي المركزي قادر على ادراك نمط الدفعة العصبية قبل الاستجابة للرسالة الواردة اليه .

الاستقبال الكيميائي

اعضاء الاحساس الكيميائية حساسة لتغير تركيز مواد كيميائية معينة . وبعض اعضاء الحس الكيميائية توجد داخل الجسم والبعض يمكن ان تؤثر بها خارج الجسم . واعضاء الاحساس الكيميائية الداخلية ذات اهمية قصوى ، اذ تدرك التغيرات التي تطرأ على سوائل الجسم . وعندما تنقل المعلومات الى المخ عن درجة الحموضة وتركيز ثاني اكسيد الكربون والاكسجين والسكر والأملاح فانها تدفع للحركة انماطاً عصبية انعكاسية REFLEX PATTERNS تتولى ضبط عمليات التنفس والاخراج والطعام والشرب لكي تحافظ على بقاء كيمياء الدم في الحدود التي يحتملها الجسم .

اما اعضاء الاحساس الكيميائية الخارجية فانها تحافظ على اخطار الحيوان عن وجود وموضع الطعام والمواد الكيميائية الضارة بالصحة، فهي لازمة لبقاء الحيوان . واعضاء الحس الكيميائية ليست معقدة ، ففي معظم الاحيان تؤدي احدى التفرعات الشجرية في الخلية العصبية وظيفة مضو الاستقبال للمؤثر الكيميائي . وفي حالات قليلة تؤدي خلايا وظيفة استقبال المؤثر الكيميائي ، ويرسم الذوق الكائنسة في السنة الثدييات (ومنها الانسان) نموذج لذلك . فاعضاء استقبال الاحساس في لسانك او لساني ليست خلايا عصبية ، بل مستعدة من خلايا طلائية EPITHELIAL CELLS (شكل ٦) . ويوجد عدد من هذه الخلايا في تجاويف متناثرة على اللسان وتمتد منها خارج اللسان اهداب دقيقة . وعندما تنبه هذه الخلايا بواسطة وجود مواد كيميائية معينة في سوائل الفم ، فان افشيتة هذه الخلايا يزول عنها الاستقطاب . واذا كان التنبيه شديدا للدرجة كافية فان خلايا الذوق هذه تؤثر على خلايا عصبية مجاورة لتوصيل الرسالة الى منطقة المخ المتخصصة للذوق .

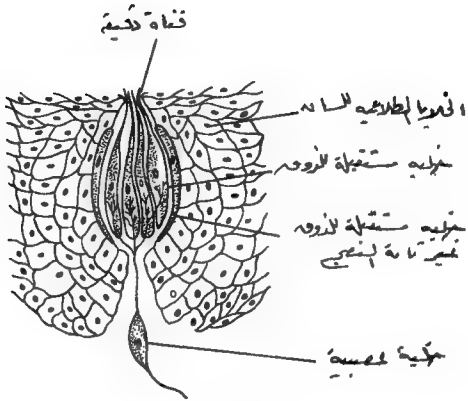
ولبرام الذوق هذه حساسيات كيميائية مختلفة ولو انها متشابهة في التركيب . فالجزء الامامي للسان اكثر حساسية للاشياء الحلوة ، والجزء الخلفي حساس للمواد المرة . والجانبان حساسان للاشياء ذات المذاق الحامض SOUR . ويصحب الذوق دائما شم رائحة الشيء الذي نذوقه . وحاسة الشم عندنا اقوى من حاسة الذوق عشرة آلاف مرة ، ولو انها تبدو ضعيفة اذا فورتت بحاسة الشم عند الكلاب .

وبخلاف برام الذوق في الانسان نجد ان معظم المستقبلات الكيميائية في الحيوانات عبارة من خلايا عصبية حسية . ويدرك الانسان رائحة الاشياء بواسطة خلايا العصب الشمعي المذوق في بطانة المر الانفي العلوي ، عندما تنبه هذه الخلايا كيميائيا عن طريق الرائحة تنطلق الدففعات العصبية على امتداد الخلايا الى المخ . وكما هي في برامم الذوق ، توجد خلايا ذات حساسيات مختلفة للمواد الكيميائية ، ولكن لا توجد فوارق ظاهرة في التركيب . وفي بعض انواع اللباب يوجد عند قاعدة كل شعيرة من الشعيرات الموجودة على الارجل و اجزاء الفم من خمس الى عشر خلايا عصبية وجميعها ، فيما عدا واحدة منها ، مستقبلات كيميائية (شكل ٧) ، علاوة على خلية عصبية اخرى حساسة لحركة الشعيرة .

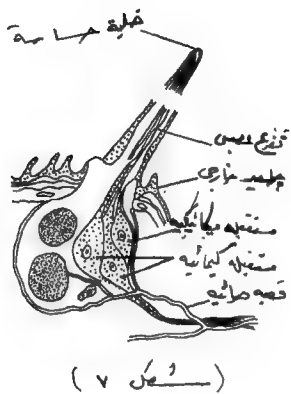
المستقبلات الحسية الميكانيكية .

الخلايا الميكانيكية حساسة للتغيرات الميكانيكية . وهذه الخلايا الحسية نسهم في تنظيم عدد من الاحداث الداخلية والخارجية مثل : السمع وضغط الدم واللمس ووتر العضلات والتوازن وتيارات المياه والهواء . وتفاوتت هذه الاجهزة الحسية الميكانيكية في درجة تمدها . كثير منها عبارة من خلايا عصبية اولية تقع داخل انسجة تكون عرضة للاتواء . والبعض الاخر عبارة من اعضاء معقدة مثل اذن الثدييات .

ومعظم الخلايا الحية تكون عرضة للاتواء والبعض الاخر مثل العضلات والخلايا العصبية قادرة على الاستجابة للمنبهات التي تسبب ازعاجا للحيوان .



(شكل ٦)



وتركيب الشعيرات الحساسة في اللبابة تواضع في شكل (٧) . يوجد في كل شعيرة من هذه الشعيرات مستقبل ميكانيكي على شكل خلية مصبوبة حسية . والمستقبل الميكانيكي الكائن عند قاعدة الشعيرة نجده في وضع مناسب للاستجابة عند كل انثناء للشعيرة . ولعظم الحشرات شعيرات من هذا النوع منتشرة على اجسامها تعمل كأعضاء حساسة للمس . وفي بعض الأحيان توجد شعيرات مماثلة تستجيب للذبذبات ذات تردد معين وتستخدم للسمع .

وتوجد المستقبلات الميكانيكية في جلد الفقاريات مع مستقبلات الألم ومستقبلات درجة الحرارة . ففي الثدييات ، مثلا ، توجد اطراف عارية لخلايا عصبية حول قاعدة الشعرة وتستخدم للاحساس باللمس بينما تحيط بعض الخلايا العصبية بالاووية الدموية ويبدو انها تستخدم كمستقبلات للألم .

وتوجد مستقبلات لانسلاط وانقباض العضلات في الفقاريات واللافقاريات ، وتكون على هيئة اطراف خلايا عصبية وتبه عندما تنبسط العضلة او تنقبض ، كما توجد مستقبلات للاحساس في اعضاء اخرى بالجسم مثل الامعاء والرئتين والاووية الدموية تضخض لمركات دورية .

أعضاء التوازن

تعتبر اعضاء التوازن في الحيوانات اعضاء مستقبلية ميكانيكية **MECHANORECEPTORS** تستجيب للجاذبية الأرضية . وفي اماكن هذه الاجهزة ان تدرك اي تغير في وضع الحيوان . وهي عبارة من غرفة يملؤها سائل وتحتوي على حبيبات من الرمل او حبيبات جيرية . وتضغط هذه الحبيبات بحكم كثافتها على احد جوانب الغرفة لوضع الحيوان وتحرك من جانب الى آخر داخل الغرفة بما حركة الحيوان . والفرقعة بين خلايا حسية ذات اهتزاز دقيقة ، وهذه الخلايا تنب من طريق الحبيبات التي تضغط عليها حيث تنشأ دفعات عصبية في الخلايا العصبية المتصلة بها . ويسمى الجهاز العصبي مكان الخلايا العصبية المتصلة بالرسلة للإشارة ، وبذا يدرك وضع الحيوان في هذه اللحظة . واذا اجريت عملية جراحية على احد الحيوانات مثل الاخطبوط وأزيل منه عضو التوازن فان الحيوان يتخبط ويدور حول نفسه ويفقد الحركة السليمة .

ولحيوان الجبري عضوان للتوازن يتعان أسفل كل من قرني الاستشعار الصغيرين . ويتصل تجويف هذا العضو بالخارج عن طريق فتحة ، وتوجد بداخل الفتحة حبيبات دقيقة من الرمل ترسو على شعيرات دقيقة . والجبري يغير جلده عدة مرات في أثناء نموه ، وعندما يتخلص من جلده عند الانسلاخ فان طبانة عضلات التوازن ، وهي متصلة بجدار الجسم ، تنسلخ هي ايضا وتخرج حبيبات الرمل مع هذه الطبانة المنسلخة ويصبح التجويف في هذه الفترة خاليا من الحبيبات . وفي هذه الحالة يلتقط الجبري بمخالبه بعض حبيبات من الرمل من قاع المياه التي يعيش فيها وينثرها فوق راسه بحركة قفزية حيث تنقل بعض الحبيبات الى تجويف عضو التوازن . فلذا وضعنا الجبري في محتوى مائي عقب الانسلاخ مباشرة ووضعنا في قاع المحتوى المائي يرادة حديد بدلا من الرمل ، فسان الحيوان سوف ياخذ بمخالبه بعض هذه

البرادة ويلى بها فوق رأسه كما يفعل في حالة وجوده في البحر ، فتدخل الفجوة في هذه الحالة بعض حبيبات برادة الحديد بدلا من حبيبات الرمل . فاذا احضرنا قضيبا مغناطيسيا وقربناه من ظهر الحيوان ، فان حبيبات برادة الحديد تنجذب الى أعلى بعد ان كانت راسية على السطح السفلي للفجوة . في هذه الحالة نجد ان الجبري ينقلب ويعوم وسطحه الظهري متجه الى اسفل .

أذن الفراشات والجراد وصياع الخفافيش

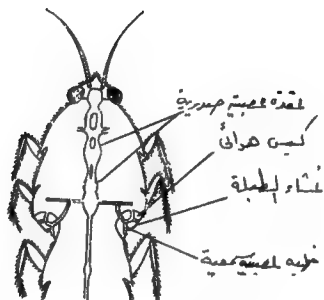
بعض الخفافيش قادرة على تبين طريقها في الظلام الدامس من طريق اصدار اصوات عالية التردد لا تستطيع اذن الانسان التقاطها وتسمع الخفافيش الى صدى هذه الاصوات المنبعث من اية مراقب في طريقها فتعمل على تجنبها . ولقد وضع العلماء في احدى تجاربهم عددا كبيرا من الخيوط ممتدة عبر غرفة مظلمة اظلاما تاما واطلقوا في الغرفة عددا من الخفافيش التي ظلت تطير جيئة وذهابا في انحاء الغرفة المظلمة دون ان تصطدم بأي خيط من الخيوط .

وبعض الفراشات ، وهي من الوجيهات الفدائية المحبة للخفافيش ، في امكانها سماع اصوات الخفافيش التي لا نسمعها نحن ، وبهذا يمكنها ان تنجو من انتراس الخفافيش لها . فاذا سمعت احدى الفراشات صوت الخفاش خافتا ، دل هذا على بعد المسافة بينهما ، وعند ذلك تسرع الفراشة بالطريران في الاتجاه المضاد لمصدر الصوت . واذا كان الصوت قريبا وهذا يعني قرب الخفاش ، فان الفراشة وجهازها العصبي وقدرتها على التقاط صرخات الخفاش . وهذه الدراسة على جانب من الاهمية لان اذن الفراشة مكونة من خليتين عصبيتين فقط ، وفي الامكان فحصها بسهولة عند استجابتها للصوت . وهذا التركيب البسيط للاذن يختلف اختلافا كبيرا من تركيب الاذن المعقدة التي نجدها في الفقاريات .

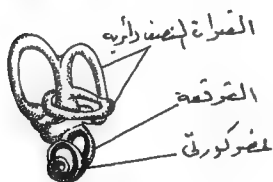
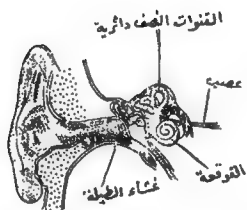
وللغراشة اذنان واحدة على كل جانب من الجسم (شكل ٨) ، وتتكون هذه الاذن من غشاء طيلة من يبدو على سطح جدار الجسم يلتقط ذبذبات الهواء . وتوجد غرفة مليئة بالهواء تقع خلف طيلة الاذن مباشرة . وتوجد خيوط من الانسجة مشدودة عبر هذه الغرفة ومثبتة بطيلة الاذن ، وتوجد بداخل الخيوط خليتان عصبيتان احدهما اكثر حساسية للصوت من الاخرى . ويحدث تنبيه للخليتين عندما يتذبذب غشاء الطيلة وتحمل الدفعات العصبية مباشرة الى الجهاز العصبي المركزي عبر الخلايا الحساسة للصوت . وفي اماكن الفراشة من طريق ذبذبات الهواء لطيلتي اذنيها معرفة الاتجاه الصادرة منه اصوات الخفافيش .

أذن الفقاريات

تشتمل اذن الفقاريات في الحقيقة على ثلاثة اعضاء للاحساس مجتمعة معا . واحد للسمع والثنان للتوازن . واحد عضوى التوازن يعطى معلومات فيما يتعلق بحركة الجسم او الرأس . والثاني يعطى معلومات عن اتجاه الرأس بالنسبة للجاذبية في حالة السكون . والاذن الداخلي للانسان مثال لذلك (شكل ٩) .



(٨ كل)



(٩ ط)

والفقاريات قد تعيش في الهواء أو في الماء ، وفي الحالتين نجد أن الموجات الصوتية سواء انتقلت من طريق الهواء أو الماء تجعل غشاء طبلة الأذن يتذبذب . وهذه الذبذبات ينبغي أن تحرك سائل داخل تجويف عظمي يطلق عليه في بعض الأحيان اسم « القوقعة » COCHLEA . لانها تشبه القوقعة في شكلها . وتذبذب هذا السائل يؤثر بدوره على خلايا ذات أهداب تنب الخلايا العصبية التي في العصب السمعي .

ففي حالة الأسماك تمر الذبذبات من الماء الذي تعيش فيه إلى الجسم مباشرة حيث أن الكثافة متساوية تقريباً في الاثنين . أما في حالة الفقاريات التي تعيش في الهواء فينبغي أن تحول الذبذبات الضعيفة التي يحدثها مصدر الصوت في الهواء إلى ذبذبات في السائل داخل القوقعة . والتحول من ذبذبات هوائية إلى دفعات كهربائية يبدأ عند غشاء طبلة الأذن . وهذا الغشاء قد يكون عند سطح الجلد كما في الضفدعة أو عند قاع قناة في الأذن . ولعظم الذبذبات اذن خارجية خارج قناة الأذن تجمع الذبذبات الصوتية بينما الطيور والرواحف محرومة من هذه الحلية الخارجية . وأول خطوة من خطوات عملية السمع هي تحويل الموجات الهوائية إلى ذبذبات في غشاء طبلة الأذن .

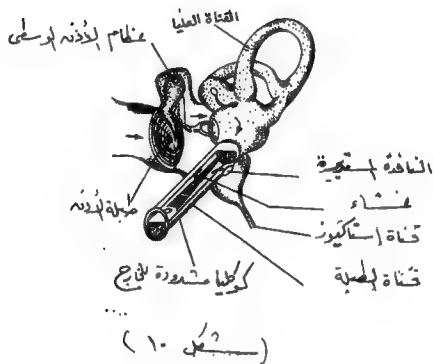
والخطوة التالية لعملية السمع ، وهي تحويل ذبذبات طبلة الأذن إلى ذبذبات في السائل الذي في الأذن الداخلية ، يحتاج إلى عملية تقوية تقوم بها عظام الأذن الوسطى الواقعة بين طبلة الأذن والقوقعة . ويوجد في الإنسان ، ثلاثة عظام في الأذن الوسطى هي : المطرقة والسندان والركاب . ولكن في الفقاريات الأخرى من ذوات الأربع فلا توجد سوى عظمة واحدة في العادة . هذه العظام تنقل الذبذبات من طبلة الأذن إلى الغشاء في القوقعة يسمى النافذة البيضاوية OVAL WINDOW . وعندما يتذبذب هذا الغشاء تتحرك سائل القوقعة بنفس التردد .

ونبحث تقوية الصوت في الأذن الوسطى بطريقتين :

(١) تعمل عظيمات الأذن الوسطى كرافعة حيث تكون النقطة الثابتة لهذه الرافعة في العظيمة الوسطى (السندان) . في حين أن العظيمة المتصلة بطبلة الأذن ، وهي المطرقة ، ذات ذراع أطول من ذلك الذي في الناحية الأخرى من نقطة الارتكاز (شكل ١٠) . وهذا يعني أن عظمة المطرقة تتحرك حركة محدودة ولكن بقوة كبيرة .

(٢) والشئ الأهم في تقوية الصوت هو كون مساحة الطبلة أكبر بكثير من مساحة النافذة البيضاوية ، وعلى ذلك فإن دفعة صغيرة في غشاء طبلة الأذن تترجم إلى حركة كبيرة لغشاء النافذة البيضاوية . وتتصل الأذن الوسطى بالانفوخة المسماة « قناة استكيوز BUSTACHIAN TUBE التي تتصل بتجويف الفم ومن شأنها أن تجعل الضغط متساوياً على جانبي طبلة الأذن .

وكل من مارس رياضة صعود الجبال لابد أنه شعر بالفرق بين الضغط على جانبي طبلة الأذن عندما يرتفع بعيداً عن سطح الأرض ، وكذلك في حالات الإصابة بنوبات البرد والزكام عندما تقلل الاقترانات المخاطية قنوات السمع .



وفى أثناء الخطوة التالية فى عملية السمع نجد أن السوائل النى فى القوقعة تحدث تنبيهاً شديداً الحسية ذات الإحساس بطريقة غير مباشرة يكون من شأنه أن يكون جهداً نشطاً فى الخلايا العصبية للعصب السمعى . والتركيب الداخلى للقوقعة الأذن الداخلية فى الثدييات شديد التعقيد ولكن من الممكن فيه إذا تصورنا أن لفائف القوقعة قد شلت لتصبح مستقيمة ، فنجد أن القوقعة مكونة فى الحقيقة من ثلاثة أنابيب موازية (شكل ٩) . القناة المتوسطة مليئة بسائل هو الإندوليمف ENDOLYMPH والقناتان الأخريان مملتان بسائل أقل لزوجة هو البريليمف PERILYMPH ، وهاتان القناتان منفصلتان عن بعضهما بواسطة الغشاء المتوسطة MEDIAN CANAL فيما عدا الجزء الطرفى للقوقعة . وبناء على ذلك فإن البريليمف متصل فى القنوات الثلاث . وخلافاً لاستقبال السمع المسماة الخلايا الشعرية HAIR CELLS تقع داخل القناة المتوسطة كجزء من تركيب يسمى عضو كورتى ORGAN OF CORTI (شكل ٩) . وعند قاعدة عضو كورتى يوجد غشاء يسمى الغشاء البازيلارى BASILAR MEMBRANE يمتد بطول القناة المتوسطة . ويوجد أربعة صفوف من الخلايا الشعرية عند قمة عضو كورتى . وأهداب الخلايا الشعرية مدفونة فى غشاء يسمى الغشاء التكتورى TECTORIAL MEMBRANE وعندما تنبه سوائى القوقعة بواسطة ذبذبات صوتية فإن اختلاف الحركة فى الغشائين البازيلارى والتكتورى تحرك ميكانيكياً بعض الخلايا الشعرية وتجعلها ترسل دفعات عصبية إلى المخ من طريق العصب القوفى COCHLEAR NERVE وتوصل قوة الذبذبات إلى قناة الطبلة TYMPANIC CANAL . وعند نهاية قناة الطبلة يوجد غشاء آخر يسمى النافذة المستديرة ROUND WINDOW . وهذا الغشاء يدفع إلى الخلف وإلى الأمام عن طريق ذبذبات السائل . وتحدد الذبذبات الواردة أى أجزاء الغشاء البازيلارى يستجيب وإلى الخلايا الشعرية نشطت . وإذا اجتازت السائل موجات صوتية أحدثتها نغمات أو أصوات عالية فإن أكبر تحرك أو إزاحة للغشاء البازيلارى تحدث بالقرب من قاعدة القوقعة . والنغمات الأقل قوة تؤثر فى مناطق تمتد من قاعدة القوقعة حتى منطقة متوسطة . والأمواج الصوتية الطويلة ذات الانخفاض المنخفضة تنشط الغشاء بطوله . ولذا نجد تحليلاً تقريبياً لتغيرات الصوتية عن طريق الاستجابة الفيزيائية RESPONSE PHYSICAL للغشاء ، ولكن ذلك لا يفسر قدرتنا على التمييز بين الأنغام المختلفة وبخاصة أكثر النغمات انخفاضاً زلناً فى حاجة إلى مزيد من البحث العلمى قبل أن نعرف عن يقين كيف تميز الأذن النغمات المنخفضة . كما أننا ما زلنا غير قادرين على توضيح كيفية تحريك الأذن لأصوات بدوجات متباينة من القوة . ومن المحتمل أن الخلايا الشعرية المختلفة ذات حساسية متفاوتة حبت منجيب بعضها عندما تكون الانغام خافتة وتستجيب خلايا أخرى عندما تكون النغمات لينة . ومن المحتمل أن الأصوات العالية تنبه أيضاً بعض الخلايا الحسية لترسل دفعات عصبية بسرعة أكثر .

ولتحقيق التوازن في حالة حركة الجسم توجد ثلاث قنوات نصف دائرية SEMICIRCULAR متعامدة مع بعضها (شكل ٩ و شكل ١٠) . ولكل قناة انفتاح عند أحد طرفيها حيث يوجد عدد كبير من الخلايا الهدبية تتصل بها خلايا عصبية . ويوجد داخل القنوات سائل يتحرك من جهة إلى أخرى في حالة حركة الحيوان . ولوجود هذه القنوات النصف دائرية في مستويات ثلاثة مختلفة فإن الأجزاء المنتفخة منها تتبع بطرق مختلفة فيما تنمط المشي في الحيوان . والتكيف للجاذبية الأرضية يحدث في غرفة في الأذن الداخلية تسمى يوتريكيولوس UTRICULUS تقع عند قاعدة القنوات النصف دائرية وتتصل بالقنوات الثلاث المتعامدة . في هذه الغرفة توجد مجموعات من الخلايا المستقبلة للأحاساس متصلة اتصالاً وثيقاً بخلايا عصبية . وتمتد أهداب الخلايا العصبية في الغرفة مدفونة في طبقة جيلاتينية . وتستقر فوق سطح هذه الطبقة الجيلاتينية حبيبات جيرية OTOLITHS شابل حبيبات الرمل في جهاز توازن الجمبري . وبهذا نجد في هذه الأذن جهازاً يشبه جهاز التوازن في الجمبري . وتغير وضع الرأس يسبب إزاحة الحبيبات الجيرية محدثاً نمطاً جديداً من الضغط فوق الخلايا المستقبلة الهدبية الكائنة تحت هذه الحبيبات الجيرية .

وتتصل باليوتريكيولوس UTRICULUS غرفة أخرى مليئة بسائل تسمى ساكيولوس SACCULUS وتتفرع القوقعة، التي سبق ذكرها من الساكيولوس . وتوجد مجموعات من الخلايا في كل غرفة . وتستخدم الخلايا الهدبية التي في القوقعة للقيام بعملية السمع ، كما ذكرنا . والقوقعة قصيرة نسبياً في الطيور . والتعاسيح وليست حلزونية . أما في الزواحف والبرمائيات والأسماك فلا توجد قوقعة . ومن الطريف أن الخلايا الهدبية للأذن الداخلية تثبت تماماً مستقبلات الإحساس الميكانيكي لجهاز الخط الجانبي في الأسماك ويرقات البرمائيات . هذه الخلايا المستقبلة للإحساس تلتقطذبذب الماء وهذا ما يجتئنا نظن أن الأذن الداخلية قد تكون نتيجة تطور جرم متخصص في جهاز الضغط الجانبي الحساس في الأسماك .

مستقبلات الضوء PHOTORECEPTORS

تغمر الشمس بالضياء الكوكب الذي نعيش عليه ، ذلك الضياء الذي تستخدمه النباتات لتنمو وتنتج الثمار . كما تستخدم الكائنات الحية تعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول لتوقيت دورات حياتهم فأزدهار النباتات وهجرة الطيور والتحركات اليومية للكائنات الحية الدقيقة تنظمها الشمس كما ينظم الأنعام فالذئبة الموسمية . ويستخدم الضياء للتنظيم والتوصيل : للنحل لكي يهتدي إلى الأزهار ، وللحيوانات المفترسة لتتمتع على فرائسها ولطيور النورس لتحصل على أزواجها ، وللناس لتقرأ كتاباً أو يشاهد فيلماً سينمائياً .

ويمكن تصور الضوء على هيئة حزم من الوحدات يفلق عليها فوتونات PHOTONS أو على شكل موجات متحركة ذات أطوال متباينة ، وأجزاء المرئي من الضوء لا يمثل سوى قدر ضئيل لاشعاعات كهرومغناطيسية ELECTROMAGNETIC يطلق عليها الطيف SPECTRUM بفراوت في طول موجاته بين أشعة جاما ذات الموجات الدقيقة التي تصب بأجزاء من المليون من المليمتر وموجات يبلغ

طولها عدة أميال . والضوء الذي تراه العين البشرية يتراوح في طول موجاته بين أربع مائة إلى سبعة مائة نانومتر (النانومتر جزء من بليون من المتر) . وجميع الأشعاعات الكهرومغناطيسية ، بصرف النظر عن أطوال موجاتها ، يمكنها السير في الفراغ بسرعة مائة وستة وثمانين ألف ميل في الثانية . وبهذه السرعة يصل ضوء الشمس إلى الأرض التي نعيش عليها في ثماني دقائق .

ويسير الضوء في خط مستقيم ، إلا إذا اعترضه شيء . في هذه الحالة فإنه إما أن يمتص أو ينعكس أو يسير خلال العائق الذي اعترض مساره . وهذه العمليات الثلاث تحدث في مستقبلات الضوء . فإذا اصطدمت الأشعة الضوئية بصخرة فإن الصخرة تمتص بعض الطاقة الضوئية وتستخدم هذه الطاقة في رفع درجة حرارة الصخرة بينما تنعكس باقي الطاقة الضوئية والأشياء المختلفة تمتص وتعكس موجات ضوء مختلفة . فإذا وقع على ميوثنا ضوء منعكس فإن بعضه يدخل العين حيث تمتصه خلايا حسية . وامتصاص الضوء في هذه الحالة يتسبب في بدء سلسلة من الأحداث الكيميائية التي تؤدي إلى دفعات عصبية يتم توصيلها إلى المخ .

عندما يقع الضوء على قرنية العين وسوالها وعدستها فإنه ينكسر طبقاً للمبادئ الأولية لعلم الضوء . العدسة المحدبة به تجعل الأشعة الضوئية تتجمع بينما العدسة المقعرة تجعل الأشعة تتباعد من بعضها . وكلما ازداد تحدب العدسة ازداد انكسار الأشعة الضوئية التي تنفذ منها ، وقرنية العين وعدستها تعملان كعدسة محدبة . والأشعة الضوئية المتوازية الواقعة على عدسة محدبة تنكسر وتتقارب من بعضها حتى تتلاقى في نقطة خلف العدسة تسمى البؤرة . وعند هذه البؤرة تكون صورة المزيئات في أقصى درجات وضوحها . وإذا كان تحدب العدسة قليلاً فإن البؤرة في هذه الحالة تكون أكثر بعداً من العدسة مما إذا كان التحديد كبيراً . والعيون في تركيبها المثالي تقع بؤرة الضوء الذي يمر من خلال عدستها فوق الشبكية الموجودة في قاع العين . فإذا تكونت الصورة أمام أو خلف سطح الشبكية فإن الصورة في هذه الحالة تكون غير واضحة المعالم لأن الأشعة الساقطة على سطح الشبكية تكون منتشرة وغير محددة .

استقبال الضوء بعون حيون

تتفاوت مستقبلات الضوء بين أعضاء مفرطة في البساطة وأعضاء شديدة التعقيد . والخلايا بوجه عام حساسة للضوء . فحيوان الأميبا ينفع بالضوء الشديد على الرغم من أن جسمه مكون من خلية واحدة لا يوجد بها جهاز عصبي أو أية أعضاء متخصصة لاستقبال الضوء . وفي الحيوانات عديدة الخلايا نجد أن الخلايا العصبية أشد حساسية للضوء من خلايا الجسم الأخرى . وجلد عديد من الحيوانات نصف شفاف حيث تتعرض للضوء خلايا عصبية في الجلد . والحساسية الجلدية للضوء أكثر شيوعاً في الحيوانات المائية منها في حيوانات اليابسة التي يغطي جسد هالريش أو الشعر أو جلد سميك . وفي دودة الأرض نجد بعض الخلايا الحساسة للضوء منتشرة في جدار جسم الدودة ، وهذه الخلايا تميز النور والظلام وتوصل هذا الاحساس إلى الجهاز العصبي .

ومن الممكن أن يؤثر الضوء على الجهاز العصبي مباشرة دون أن يمر من خلايا مستقبلات الضوء . فضوء النهار يؤثر على تناسل الطيور . إذ تحت الظروف الطبيعية المادية في الحقل يزداد

حجم خصى الطيور زيادة ضخمة قبل التزاوج و يعود بعد التزاوج الى حجبها الطبيعي . فاذا احضرنا بعض الطيور في العمل حيث يمكن التحكم في الاضاءة فمن الممكن ان نحدث في هذه الطيور حالة التزاوج في غير الفصل من فصول السنة الذي يحدث فيه في الطبيعة . وقد تصور ان شعور الطائر بتغيرات الضوء في العمل حدث من طريق عينيه ولكن الامر ليس كذلك . فلقد اتضح ان الطيور المعصوبة عيونها والمحجوبة تماما من الضوء تستجيب للضوء نفس الاستجابة من حيث التأثير على حالتها التناسلية ، ويبدو في هذه الحالة ان بعض الضوء يتمكن من المرور من خلال ريش الرأس والعظام الرقيقة لجمجمة الطائر وينفذ مباشرة الى الجهاز العصبي المركزي .

عين اليوجلينا EUGLENA

من بين الحيوانات وحيدة الخلية لانجد اية اعضاء متخصصة لاستقبال الضوء الا في السوطيات فاذا اخذنا حيوان اليوجلينا مثلا لذلك نجد عند الطرف الامامي لهذا الحيوان الذي يعيش في الماء امتدادا بروتوبلازميا طويلا يسمى السوط FLAGELLUM ومن طريق حركات هذا السوط في الماء يتحرك الحيوان . وبالقرب من قاعدة السوط توجد مجموعة من الحبيبات بروتينية اللون مع احمرار تسمى البقعة العينية STIGMA ، وهي ليست المستقبل الحقيقي للضوء ولكنها تستخدم كمحاجب يظل أحد جانبي المستقبل الحقيقي للضوء الواقع عند قاعدة السوط . وبما ان البقعة العينية تظل جانباً من جانبي قاعدة السوط فانها تكون وحدة مستقبلية للضوء تشعر الحيوان بالاتجاه في اتجاه معين يجذب اليوجلينا . وعندما يتغير اتجاه اناء حركته في الماء . والضوء الخافت الثابت من الضوء يغير الحيوان اتجاهه نتيجة لذلك ، اذ ان اليوجلينا تتحرك في الماء حركة حلزونية وطرفها الحامل للسوط متجهة الى الامام . وتدور اليوجلينا حول محورها الطولي . وطالما اتجهت اليوجلينا نحو مصدر الضوء فان مستقبل الضوء يظل دائما مواجه للضوء . فاذا تغير مكان مصدر الضوء فجأة عند دوران اليوجلينا فان البقعة العينية سوف تحجب الضوء من مستقبل الضوء الحقيقي عند نقطة معينة في اناء الدوران . عندئذ ذلك تدرك اليوجلينا ان الضوء محجوب عنها فتتغير وضوحها حتى يظل الضوء واقفا على مستقبل الضوء بشكل مستمر .

العيون البسيطة

لعدد كبير من الحيوانات عديدة الخلايا مستقبلات للضوء معقدة التركيب يطلقون عليها اسم « العيون البسيطة » . وتتكون هذه العيون من مجموعة من الخلايا الحساسة للضوء تكون غالبا في فجوة في الرأس ومحمية بطبقة من الخلايا ذات الحبيبات . وقد توجد لها عدسة لتجميع الضوء . ووظيفة مثل هذه العيون محدودة حيث تقتصر على الشعور بالثور والظلام ولا يمكنها تكوين صور للورثيات . وتوجد مثل هذه العيون في الحشرات وبعض الحيوانات الأخرى مثل دودة البلاتيريا PLANARIA (وهي من الديدان المسطحة) . وتتصل محاور الخلايا الحساسة في دودة البلاتيريا بخليتين عصبيتين تمثلان المخ . وهذه الدودة قادرة على ادراك مصدر الضوء . وتوجد عيون بسيطة أكثر تعقيدا مثل تلك الموجودة في أحد أنواع القواقع حيث يوجد غطاء من النسيج فوق العدسة هو « القرنية » CORNEA وهذه القرنية والعدسة يعملان معا على تركيز الضوء على طبقة الخلايا المستقبلة للضوء التي يمكن اعتبارها شبكية . ولا يكون مرفضا

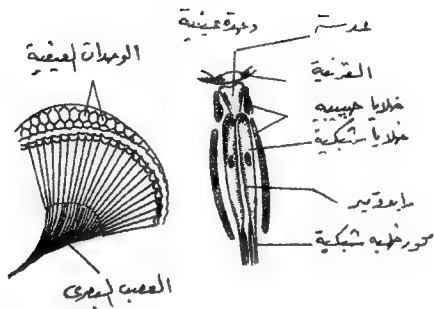
للضوء سوى جزء من الخلية الحسية . وتفتقر أطراف الخلايا الحسية طبقة من الخلايا ذات الحبيبات ، بينما تقع أجسام الخلايا الحسية تحت الخلايا الحبيبية مباشرة . وتتصل محاور خلايا الشبكية بالجهاز العصبي المركزي .

توجد شعب في المملكة الحيوانية نيميربوجود هيون يصنفونها بأنها مركبة COMPOUND مثل شعبة الحيوانات الرخوة MOLLUSCA وشعبة المفصليات ARTHROPODA وشعبة الحيوانات ذات الجبل الظهري CHORDATA. في هذه الميئون نجد مسافة بين العدسة والخلايا الحساسة للضوء (التي) تقابل الشبكية في ميوننا) . وهذه المسافة تسمح للضوء بتكوين بؤرة . وقد توجد في الحشرة الواحدة ميون بسيطة الى جانب الميئون المركبة . وتركيب كالميئون المركبة في الحشرات من عدد كبير من الوحدات يتراوح عددها بين عدد قليل كما في ميون بعض انواع النمل الى الفين (٢٠٠٠) في حشرة اليعاش DRAGONFLIES وتكون كل وحدة من هذه الوحدات من عدد الخلايا الحساسة في كل وحدة يختلف في الانواع المختلفة .

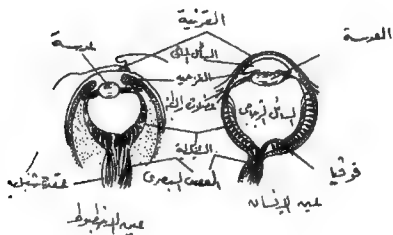
والخلايا الحساسة للضوء في الميئون المركبة عبارة عن خلايا عصبية متحورة ملتفة حول محور مركزي . والوحدات الموجودة في كل عين مركبة مرتصة بجوار بعضها وتبدو مثل فصوص البرتقالة اذا شطناها الى نصفين بعرض البرتقالة الحالية الداخلية لكل خلية حساسة تعتبر منطقة شديدة التخصص تحتوي على انابيب دقيقة تسمى رابد ومير RHABDOMERE وفي بعض الميئون المركبة تكون الرابدوميرات مفصولة عن بعضها بتجويف مركزي وفي البعض الاخر تندمج مع بعضها مكونة قضيباً مركباً يسمى رابدوم RHABDOMERE . والضوء المسلط على الرابدوم بواسطة القرنية والعدسة تنبيه خلايا البصرية (الشبكية) الحساسة للضوء فتحدث شحنات كهربائية تنتقل الى الخ عن طريق محاور عصبية . وبما ان العدسات في هذه الحالة مثبتة في مكان معين ولا تستطيع ان تتحرك او تغير تحدبها . فان الصور المرئية بالمعئون المركبة في المفصليات لا ترى صوراً واضحة . الا اذا كان الشيء المرئي على بعد معين من العين . وهي ترى المرئيات على هيئة نقط متراصة مختلفة الطلال ، وكل نقطة من هذه النقط منقولة عن طريق وحدة من وحدات العين المركبة .

٤-٢: العين الشبيهة بالة التصوير

يوجد هذا النوع من الميئون في ارقى تركيبة في عين الانسان وباقي الفقاريات وفي الحيوانات لرخوة وبعض الحيوانات الاخرى . وتشابه الى حد كبير عين الانسان وعين الاخطبوط (شكل ١٢) . في الحالتين نجد قرنية شفافة طبقة عضلية هي القرنية و يوجد ثقب في وسط القرنية هو انسان العين PUPIL ينظم كمية الضوء التي تدخل العين . وفي الائنيتين توجد غلاف بها سائل في الجزء الامامي والجزء الخلفي . الامامي هو السائل المائي والخلفي هو الجسم الزجاجي . والسائل والعدسة والقرنية تختص بانكسار الاشعة الضوئية حيث تتجمع الصورة على الخلايا المستقبلية للضوء في مؤخرة العين .



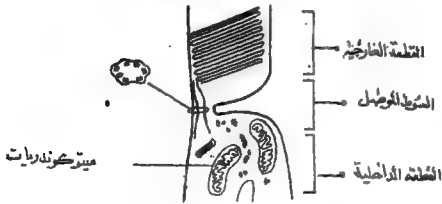
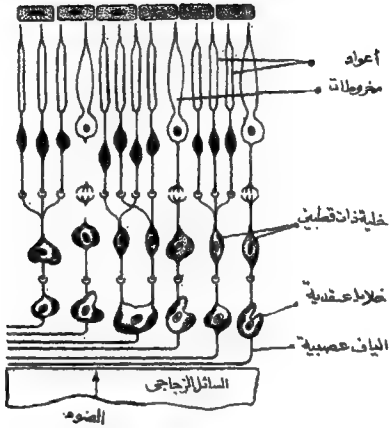
(١١)



(١٢)

والعين مستديرة قريبا ويوجد عند مقدمتها اتفناخ بسيط . والعين لا تنمو كثيرا مع نمو الجسم ، ولهذا تبدو عيون الاطفال كبيرة بالنسبة الى حجم وجهم ، لان الوجه يزداد كثيرا في الحجم بعد ذلك اما العين فلا تتغير كثيرا في الحجم .

ويطلق اسم الشبكية RETINA على الجزء من مستقبل الضوء في الجزء الخلفى من العين . ويوجد في العين البشرية نوعان من الخلايا لمستقبل للصورة في الشبكية يختلفان في الشكل وهما العيذان rods والمخروطات CONES (شكل ١٣) . والحكمة في اختلافهما في الشكل غير معروفة ، ولكنهما يحتويان على حبيبات تمتص موجات ضوئية ذات اطوال مختلفة . والحبيبات البصرية كائنة على طبقات من الاغشية عند طرف الخلية ويسمى هذا الجزء الطرف القطعة الخارجية . والعيذان حساسة للضوء الخافت وهى المسؤولة عن الرؤية في النور الضئيل . اما الخلايا المخروطية فهى التى تستقبل الالون . ويوجد في شبكية العين البصرية اكثر من مائة مليون من العيذان وستة ملايين من المخروطات . وتكون شبكة عين الانسان من طبقتين من خلايا العصبية . بالإضافة الى الطبقة المستقبل للضوء (شكل ١٣) . وتشابك خلايا العيذان والمخروطات مع طبقة اخرى من الخلايا تسمى الخلايا العصبية ذات القطبين BIPOLAR NEURONS وهذه الخلايا ذات القطبين تشابك بدورها مع خلايا الطبقة المقدسة GANGLION LAYER وتصل المحاور العصبية AXONS لهذه الخلايا بالمخ على هيئة حزمة عصبية هى التى تطلق عليها اسم العصب البصرى OPTIC NERVE وتوجد اتصالات جانبية متعددة بين الخلايا العصبية في هذه الطبقات وعلى الاخص في الخلايا العصبية المتصلة بخلايا العيذان . وقد يتصل عدد كبير من خلايا العيذان بخلية واحدة ذات قطبين . وتوجد في عيون بعض الخفافيش نحو الف (١٠٠٠) من العيذان متصلة بخلية عصبية واحدة وبهذا يتضاعف الاحساس . وهذا ما يجعل عيون الخفافيش ذات حساسية شديدة للضوء الخافت . وشبكة عيون الفقاريات ليست مصممة بالطريقة التى قد يتصورها الانسان ، اذ ان طبقة العيذان والمخروطات لا تواجه الضوء مباشرة . فالخلايا العقدية هى الاقرب الى عدسة العين . وملايين الخلايا الممتدة من الخلايا العقدية تمر فوق سطح الشبكية وتتقابل معا في نقطة معينة ثم تتحد معا وتغوص في الشبكية على هيئة عصب بصرى يتصل بالمخ شكل ١٢ . وعند النقطة التى يتكون فيها العصب البصرى لا توجد اية خلايا مستقبل للضوء فينتج من ذلك نقطة عمياء في هذا المكان . ونتيجة لهذا التنظيم فان الضوء يتخذ المسار التالى في عيون الفقاريات : يتغلغل خلال القرنية ثم السائل المائى ، ثم يتغلغل من اتسان العين فالعدسية ويمر خلال السائل الزجاجي ويصل الى الخلايا العقدية للشبكية ، ثم الى الخلايا ذات القطبين ثم الى العيذان والمخروطات . وعندما تنبه هذه الطبقة الاخيرة (العيذان والمخروطات) من طريق الضوء الواصل اليها فانها تحدث دفعات كهربائية ترتد الى الخلايا ذات القطبين والطبقة العقدية لتصل في النهاية الى القشرة البصرية في المخ . وعلى عكس ذلك نجد ترتيب طبقات الشبكية في الاخطبوط والحبار (شكل ١٢) حيث نجد مستقبلات الضوء هى اول



(شكل ١٢)

ما يستقبل الضوء، ونجد محاور الخلايا تخرج من الجزء الخلفي للشبكة . وسبب الوضع المعكوس في حالة الفقاريات غير معروف حتى الآن .

الاتصال الكيمائي

الهرمونات

الفرد التي نجدها في الحيوانات المختلفة عبارة عن خلايا مفردة أو مجموعة من الخلايا ذات تركيب خاص ووظيفة معينة . وهي تقوم بإنتاج مواد يحتاج إليها الجسم . ومعظم الغدد تصب محتوياتها من خلال قنوات ويطلق عليها في هذه الحالة اسم الغدد ذات الإفراز الخارجى . فالغدد الصماء والكبد لهما قنوات تحمل الإفرازات إلى أجزاء من الجهاز الهضمي ، بينما نجد أن الغدد والغدد العرق تفرغ إفرازاتها من خلال فتحات على سطح الجسم .

بالإضافة إلى ذلك توجد غدد عديدة القنوات تفرغ إفرازاتها في الدم مباشرة حيث تحمل تلك الإفرازات عن طريق الدم الأجزاء المختلفة من الجسم . هذه هي « الغدد ذات الإفراز الداخلى » ENDOCRINE GLANDS ويطلق عليها أيضا اسم الغدد اللانقوية DUCTLESS GLANDS أو الغدد الصماء ، أما إفرازاتها فهي المروضة باسم « الهرمونات » HORMONES وكميات ضئيلة من هذه الإفرازات ذات تأثير كبير على عديد من وظائف الأعضاء المختلفة في الجسم حيث تقوم إما بتنبيهه أو بتعويق تكوين ونمو وأنشطة الأنسجة المختلفة والتأثير على سلوك الحيوان .

والهرمون مادة كيميائية تقوم بتطبيقها الغدد ذات الإفراز الداخلى وتصب إفرازاتها في الدم حيث تصل إلى أماكن بعيدة في الجسم ليساير مفعولها . وقبل الدخول في شرح أساسيات عمل الهرمونات ينبغي ذكر بعض الطرق التي يلجأ إليها علماء الغدد الصماء لتتبع وظائف الهرمونات . فلنفرض أن أحد العلماء توقع وجود إفراز هرموني في عضو من الأعضاء ، فإنه يلجأ إلى عمليات جراحية لاستئصال هذا العضو في أحد حيوانات التجارب وملاحظة النتائج التي تنرب على إزالة هذا العضو . فإذا حدثت تغيرات معينة نتيجة لإزالة العضو أو تلفه عن طريق المرض فإن العالم في هذه الحالة يعيد إلى الجسم ذلك العضو عن طريق الجراحة أو عن طريق حقنه في دم الحيوان الذي استؤصل منه العضو . فإذا عاد الحيوان بعد ذلك إلى حالته الطبيعية فإن العالم الذي يجري التجربة يصبح في مكانه أدراك أن العضو المتأصل عبارة عن غدة لاقتوية تقوم بإفراز هرمون معين . كما يصبح في استطاعته تحديد وظيفة هذا الهرمون . وعندما يعرف التركيب الكيميائي للهرمون فإن تخليقه صناعيا في المعمل يصبح أمرا مستطاعا .

ومعظم أنشطة الهرمونات تتكرر معا . ولذا ففي إمكاننا تصور وجود جهاز هرموني مترابط شامل ، مثل وجود جهاز عصبى متصل ببعضه . ويعمل الجهاز الهرموني بالتعاون مع الجهاز العصبى لتنظيم وظائف الأجزاء والأعضاء المختلفة بالجسم . ويمكن تمثيل الترابط بين الجهاز

الهرموني والجهاز العصبي بما يحدث في أحد المصانع الكبرى حيث يكون البت السريع في الأمور الفنية من طريق العمال في أثناء العمل منائر اللدفعات الكهربائية في الجسم ، بينما التنظيقات والتخطيط الذي يحدث للمدى البعيد والسياسة العامة للمصنع تتولاها الهيئة العليا من المديرين وهذه تناظر عمل الهرمونات في الجسم ، ويوضح ذلك ، التعاون بين الجهاز الهرموني وأجزاء من الجهاز العصبي . ومعظم الهرمونات ذات وزن جزيئي خفيف وتنتقل بسهولة لأحداث استجابات سريعة. ولقد أثبتت التجارب أن الهرمونات ليست نوعية بالنسبة للحيوان . فالهرمونات المستخلصة من أحد الحيوانات من الممكن أن تؤثر على حيوانات أخرى . فهرمون الأدرينالين مثلا ، ذو تأثير على الحيوانات وحيدة الخلية PROTOZOA ومنها الأميبا والبرامسيوم والقشريات CRUSTACEA (ومنها الجمبري والكاربوريا) إلى جانب تأثيره هونفسه على الإنسان والفقاريات الأخرى . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، فالهرمونات المستخلصة من حيوانات من الممكن أن تؤثر على بعض النباتات . فهرمون الأوكسين AUXIN ، وهو هرمون النمو في النباتات يؤثر على اليوجينا . وبعض الهرمونات المستخلصة من الحيوانات تساعد على نمو أطراف جذور النباتات . وقد توجد في اللافقاريات هرمونات لانظير لها في الفقاريات والمكس صحيح أيضا .

هرمونات الفقاريات

تختلف الغدد اللاحقة في تركيبها وفي وظائفها . بعضها عديد الخلايا مثل الغدة الدرقية والبعض الآخر وحيد الخلية مثل الغدة الهاضمة التي تبطن الأمعاء . ومن بين الغدد عديدة الخلايا نجد أن الغدة فوق الكلوية ADRENAL GLAND وكذلك الغدة النخامية PITUITARY GLAND كل واحدة منهما في الحقيقة غدتان تجمعتا معا على هيئة غدة واحدة . فالغدة فوق الكلوية ذات نخاع داخلي وفشرة خارجية . كل منهما يفرز هرمونات مختلفة ومستمدتان من أنسجة جنينية مختلفة . والأمور كذلك في الغدة النخامية التي نجدها مكونة من جزئين مميزين مستمدتان أيضا من أنسجة جنينية مختلفة وتفرزان هرمونات مختلفة . والبنكرياس عبارة عن غدتين ، أحدهما ذات قناة والأخرى لا قنوات ، والغدة اللاحقة هذه على هيئة أنسجة مننارة في البنكرياس وتسمى جزر لانجرهانز ISLETS OF LANGERHANS وهذه الخلطات تفرز هرموني الانسولين والجلوكاجون اللذين ينظمان منسوب السكر والأيض METABOLISM . والجزء ذو الإفراز الخارجى من البنكرياس يفرز الإنزيمات الهاضمة تصب في الأمي الدقيق عن طريق منارة .

وبعض الخلايا العصبية المتخصصة تعتبر غلدا لاقنوية (صماء) . هذه الخلايا العصبية المفرزة تفرز مواد كيميائية تنبثق من أطراف محاورها AXONS وتلقى بها في تبار الدم . وتوجد هذه الخلايا العصبية المفرزة للهرمونات في اللافقاريات والفقاريات على السواء . والخلايا العصبية المفرزة للهرمونات في أسفل المهامد HYPOTHALMUS في مخ الفقاريات مسيطر على إفراز هرمونات الغدة النخامية ، وبهذا فإنها تنظم بشكل مباشر أو غير مباشر إفراز معظم هرمونات الجسم .

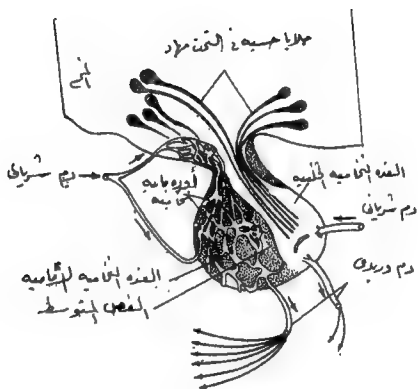
الفدة النخامية :

تصل الفدة النخامية بالمنطقة المسماة « أسفل المهاد » في المخ من طريق عنق رفيع (شكل ١٤) . وتتكون الفدة النخامية من ثلاثة فصوص . الفص الخلفى مستمد من نسيج عصبى ، والخلايا العصبية المفزة التى نجد أجسامها مدفونة في منطقة المخ المسماة « تحت المهاد » وتصنع هرمونات ، وهذه الهرمونات تهاجر على هيئة حبيبات افرازية خلال محور الخلية وتصل الى الفص الخلفى للفدة النخامية حيث تنساب في الدم . ويحدث الافراز عندما يسرى جهد كهربائي عبر الخلية العصبية . وفي معظم الثدييات يفرز الاوكسيتوسين OXYTOCIN والغازوبريسين VASOPRESSIN من الفص الخلفى . والاوكسيتوسين يساعد على انقباض الرحم في انثناء عملية الولادة وهو ضرورى لانبثاق اللبن من الغددالتديه .

والفصان الامامى والمتوسط للفدة النخامية غير مستمدين من خلايا عصبية ، اذ انهما يتكونان في الجنين من سقف الفم الجنينى . ولا تمتد خلايا عصبية افرازية داخل MEDIANINTER (الهرمون المتوسط) ، وهذا الهرمون يجعل جلد الاسماك والبرمائيات وبعض الزواحف قائم اللون وذلك من طريق تبييه الحبيبات الملونة التى في الخلايا فتجعلها تنتشر . والفص الامامى للفدة النخامية يفرز ستة هرمونات على الاقل وهذه تؤثر على نمو الجسم وتكوين اللبن في لدى الانثى وتسيطر على غدد صماء عديدة اخرى مثل الفدة الدرقية والكظر (الفدة فوق الكلوية) والمناسل GONADS

والهرمونات المفزة من الفصين الامامى والمتوسط للفدة النخامية تسيطر على افرازها هرمونات عصبية افرازية من تحت المهاد تسمى « عوامل الانطلاق » RELEASING FACTOR ، وهذه يقوم بتكوينها خلايا عصبية مفزة تنسج بأكملها داخل « تحت المهاد HYPOTHALAMUS PITUITARY PORTAL SYSTEM الذى يتصل بالفصين الامامى والخلفى للفدة النخامية . ويمر الدم مباشرة من مجموعة من الشعيرات الدموية في « تحت المهاد » خلال اوعية دموية قصيرة ليتصل بشبكة اخرى من الشعيرات الدموية في الفدة النخامية (شكل ١٤) .

والجهاز النخامي التحت مهادى ذو أهمية كبرى ، اذ يعزى اليه معظم الأنشطة الفسيولوجية الكبرى . ولا تقتصر أهميته على عدد وتنوع الوظائف التى يقوم بها ، ولكن تكمن أهميته ايضا في كونه يمثل المكان الذى يتقابل فيه الجهازان العصبى والهرمونى . وفي هذا المكان تتم ترجمة الدفعات العصبية الى رسائل كيميائية . وللأهمية القصوى للفدة النخامية فلقد وضعها الله في حصن حصين في قاع الجمجمة . وتسمى أحيانا بالفدة الرئيسية او الهيمنة على جميع الغدد اللاقنوسية MASTER GLAND تأثيراتها المدبدة على عمليات الجسم وعلى وظائف الغدد اللاقنوسية الاخرى . واختلال افرازات الفص الامامى للفدة النخامية ينتج عنه العملاقة المرضية حيث يظل الانسان ينمو في الطول نموا مطردا حتى يصبح عملاقا ذا طول خارج معدل طول البشر وقد ينتهى هذا المرض بوفاة المريض .



(١٤ / ١٤)

اساسيات عمل الهرمونات

نوعية الفعل الهرمونى

يحدث تأثير الهرمونات باحداث استجابة فى عضو بعيد عن مصدر الانفراز يسمى « العضو الهدف » TARGETO RGAN. والتحكم المصبى والهرمونى ذو تأثير نومي ، ولكن الجهازين يرسلان تأثيرهما بطريقتين مختلفتين : فالجهاز المصبى يعمل كجهاز الهاتف (التليفون) او التلفزيون (البرق) حيث تبث الرسائل عبر خطوط مباشرة (هى الاعصاب) من نقطة الى اخرى . اما الجهاز الهرمونى فيعمل كجهاز الارسال فى محطة الاذاعة حيث تنبث الرسائل فى كل مكان ومع ذلك فان عددا ميئا من البشر يمكنهم « فهم » الرسائل والاستجابة لها . فالارسال الاذاعي المنبث باللغة اليابانية مثلا، لا يفهمها الذين لا يتكلمون او لا يفهمون سوى لغات اخرى كالعربية او الفرنسية او الانجليزية . وبالمثل ، فان الهرمون المنطلق عن طريق الدم فى جهات مختلفة من الجسم ، يؤثر على خلايا خاصة . فجزئيات الهرمون الكيمائية يجب ان تتلام مع مستقبلات معينة او تتشابه مع جزئيات انزيمات بطريقة خاصة قبل ان تحدث التأثير . فكل هرمون يؤثر على خلايا معينة ولا يؤثر على الخلايا الاخرى ، وهذه الخلايا الاخرى قد تتأثر بهرمون آخر . ان تأثير الهرمونات نومي بالنسبة للاجزاء أو الأعضاء المختلفة للجسم . فعامل انطلاق هرمون النمو لا يؤثر الا على خلايا خاصة فى الفص الامامى للفدة النضامية الذى يفرز هذا الهرمون (هرمون النمو) ولا يؤثر على اية خلايا اخرى . وتوجد هرمونات معينة تحدث تأثيرا عاما بالنسبة للجسم . فالانسولين المنبث من البنكرياس يزيد من قدرة معظم الخلايا على امتصاص الجلوكوز من الدم . وبعض الهرمونات ذات تأثير سريع بينما البعض الآخر قد تنقضى فترة من الزمن قبل ملاحظة تأثيره . وعلى سبيل المثال عندما يفرز الفدة الكظرية (فوق الكلوية) هرمون الادرينالين فان دقات القلب تسرع ، وتنقبض الشرايين الدقيقة التى فى الجلد والامعاء خلال ثوان . وعلى النقيض من ذلك ، عندما تفرز الفدة الدرقية هرمون الثيروكسين فان احداث التأثير قد يحتاج الى ايام .

تواصل الاجيال

تواصل الاجيال جيلا بعد جيل فى جميع الكائنات الحية عن طريق التكاثر . والتكاثر قد يتم بوسائل مختلفة ولكن الهدف فى جميع الحالات هو بقاء النوع فلا تزل الكائنات الحية من الوجود . والطريقة السائدة فى التكاثر هى اتصال الذكر بالانثى فى عملية جنسية ينتج عنها اندماج الخلية الذكرية (الحيوان المنوى) بالخلية الانثوية (البويضة) فتتكون الخلية الملقحة التى تنقسم الانقسامات متتالية حتى يتكون الكائن الحى .

وقد يحدث التكاثر دون التقاء بين ذكرواثنى . ففى الحيوانات الاولية وحيدة الخلية يتكاثر الحيوان بطريقة غاية فى البساطة ، اذ ينقسم كل حيوان الى حيوانين ، ويطلق على هذا الانقسام اسم « الانقسام الثنائى البسيط » . فحيوان الاميبا يتكاثر بهذه الطريقة وكذلك بفصل البرامسيوم على التكاثر بالانقسام الثنائى البسيط فانه قادر ايضا على التزاوج حيث يتلاصق

حيوانات من هذه الحيوانات ويتبادلان الأتوية فيصبح أحدهما وكأنه الأنثى والآخر وكأنه الذكر. وبعد تبادل الأتوية واندماج النواتان مما في كل حيوان منهما ، ينفصل الحيوانان وتنقسم النواة انقسامين متتاليين وبصحب انقسام النواة انقسام الحيوان نفسه طوليا فيتضاعف كل حيوان ويصبح أربعة حيوانات نتيجة لهذين الانقسامين . (١)

أما في الغالبية العظمى للحيوانات عديدة الخلايا فلا بد من اتصال جنسى بين الأنثى والذكر حيث تندمج نواة الحيوان المنوى مع نواة البويضة لإنتاج البويضة الملقحة ، وهو ما يطلق عليه «التكاثر الجنسي» .

وتتكون الخلايا التناسلية داخل أعضاء يطلق عليها اسم «المناسل» . فالحيوانات المنوية تكون داخل خصية الذكر والبويضات تكون داخل مبيض الأنثى. وقد تجتمع الخصية والمبيض في حيوان واحد كما هي الحال في معظم الديدان المفلطحة وفي دودة الأرض وغيرها . في هذه الحالة يوصف الحيوان بأنه خنثى . وفي بعض أنواع الأسماك وبعض الحيوانات الرخوة نجد أن المنسل الواحد ينتج حيوانات منوية وبويضات بالتناوب .

والحيوانات المنوية والبويضات تختلف في الحيوانات المختلفة في الشكل والحجم . فالبويضة كروية أو بيضوية الشكل وغير متحركة وقد تحتوي على مخلفات الجنين . وأكبر البويضات حجما توجد في سمك القرش إذ يبلغ قطر الواحدة منها ١٤ إلى ١٨ ملليمترا . بينما نجد أن قطر بويضة أنثى الإنسان نحو ٠.١٥ ملليمترا .

والحيوانات المنوية متحركة ولديها القدرة على السباحة في السوائل ، وهي عادة جنسية الشكل وأصغر بكثير في الحجم من البويضات . ويبلغ طول الحيوان المنوى في الإنسان نحو ٥٢ إلى ٦٢ ميكرون (الميكرون جزء من ألف من المليمتر) وحجم الحيوان المنوى بالنسبة للبويضة في الإنسان هو ١ إلى ١٩٥٠٠ (واحد إلى مائة وخمسة وتسعين ألفا) ويمكن أن يوضع في إحدى القبعات العالية TOP HATS عدد من بويضات أنثى الإنسان يبلغ عدد جميع سكان الكرة الأرضية في الوقت الحالي . والحيوانات المنوية التي تماثلها في العدد من الممكن وضعها في الكسبتان الذي يوضع في طرف الأصبع عند الخياطة !

ومن المعروف أنه في أنوية خلايا جميع الكائنات الحية سواء أكانت حيوانات أو نباتات ، يوجد عدد ثابت من الكروموسومات CHROMOSOMES ويختلف عددها في الأنواع المختلفة . وعدد هذه الكروموسومات في خلايا جسم الإنسان ستة وأربعون كروموسوما . وعندما تكون الحيوانات المنوية والبويضة في المناسل يختزل إلى النصف عدد هذه الكروموسومات في كل من الحيوانات المنوية والبويضة فيصبح ثلاثة وعشرون كروموسوما . وعند التلقيح ، حيث تندمج نواة الحيوان المنوى بنواة البويضة ، تكون الملقحة ويعد عدد الكروموسومات إلى العدد الأصلي

(١) تعتمد بسيط طريقة التكاثر التزاوجي للبراسييوم ، إذ أنها أقدم من ذلك ، لأن جسم حيوان البراسييوم الكون من خلية واحدة يحتوي على نواتين بدلا من نواة واحدة . وهذه صفة عامة للعائلة الهيميتات التي ينتمي إليها البراسييوم .

الموجود في جميع خلايا جسم الانسان فيصبح ستة واربعون كروموسوما ، وهو مجموع كروموسومات الحيوان المنوى والبويضة (٢٣ + ٢٣) ويطلق على الخلية الملقحة اسم الزيجوت ZYGOTE وتشتمل عملية التلقيح على دخول نواة الحيوان في البويضة (حيث يترك ذيله الطويل الرفيع خارج البويضة) ، الى جانب عمليات فسيولوجية تحدث في كل من الحيوان المنوى والبويضة . ولا يلحق الحيوان المنوى عادة سوى بويضة انثى من نفس نوعه ، وعملية التلقيح تنبه الزيجوت لكي يبدأ سلسلة من الانقسامات بطريقة تسمى « الانقسام غير المباشر » حيث يوجد في كل خلية من الخلايا الناتجة عن الانقسام ستة واربعون كروموسوما في حالة الانسان . وتوجد على الكروموسومات ما يسمى بالجينات GENES التي تحمل عوامل الوراثة . ووجود نصف عدد الكروموسومات من الاب والنصف الثاني من الام يهيئ الفرصة لوراثة بعض الصفات من الاباخرى من الام . وتدل التجارب على ان الجزء الخارجي للبويضة يفرز مادة هي الفيرتيليزين FERTILIZIN تجذب نحوها الحيوانات المنوية . ولا يوجد في الجهاز التناسلي للانثى سوى بويضة واحدة يجذب نحوها عددها من الحيوانات المنوية التي تسابق لدخول البويضة ، ولكن حيوانا منويا واحدا هو الذي يفوز بتلقيح البويضة حيث تندمج نواته مع نواة البويضة .

والتلقيح قد يكون خارجيا او داخليا فهو خارجي في بعض الحيوانات وداخلي في حيوانات اخرى . ففي حالة التلقيح الخارجى قد تطرح الحيوانات المنوية والبويضات في الماء الذي تعيش فيه الحيوانات كالاسماك وبعض الحيوانات الاخرى . او قد يوجد الذكر والانثى قريبين من بعضهما عندما تفرج الحيوانات المنوية والبويضات . او قد يتعاقب الذكر والانثى وتخرج الحيوانات المنوية والبويضات الى الخارج في هذه اللحظة حيث تتم عملية التلقيح كما يحدث في الضفادع .

اما في حالة التلقيح الداخلى فقد يلتقى الذكر حزما من الحيوانات المنوية في قاع بركة او مجرى من الماء ويؤخذ واحد او اثنان منها داخل الحوصلة المنوية كما في حالة السلمندر . او قد يدخل الذكر الحيوانات المنوية داخل مهبل الانثى لتلقح فيما بعد البيض في القناة التناسلية للانثى كما يحدث في الديدان الخيطية NEMATODA وبعض الحيوانات الرخوة والمفصليات وبعض الاسماك وجميع الزواحف والطيور والثدييات. والتلقيح الداخلى ضرورى لحيوانات اليابسة ، اذ ان الحيوانات المنوية لا بد لها ان تصوم في وسط سائل وهذا لا يتوافر في هذه الحالة الا داخل الجهاز التناسلى للانثى .

التلقيح الصناعي

قد يكون التلقيح صناعيا لا طبيعيا . في هذه الحالة قد نحصل على حيوانات منوية من أحد الذكور ونضعها في مهبل الانثى لاحداث الحمل . وتستعمل هذه الطريقة كثيرا لبعض الثدييات الأليفة التي نمنى بتحسين نتائجها حيث يمكن توصيل عدد كبير من الحيوانات المنوية التي نحصل عليها من أحد الذكور الذي يتميز بصفات مرغوب فيها وتلقح بها عشرات من اناث هذه الحيوانات بدلا من قصرها على عدد قليل منها كما يحدث في التلقيح الطبيعي . وبهذا

تنقل الصفات المطلوبة الى عدد كبير من الاناث فينتج بذلك تحسين نسل هذه الحيوانات . والحيوانات المثوبة التي نحصل عليها بهذه الوسيلة من الممكن ان تثنى في السفن الى اماكن بعيدة لاستخدامها لهذا الغرض . ونحو سبعة ملايين من الابقار تلقح تلقحها صناعيا كل عام في الولايات المتحدة . ومن الممكن ايضا تحت رعاية طبية استخدام التلقيح الصناعي في الانسان في حالات خاصة مثل عقم احد الزوجات او عندما يتعذر الحمل الطبيعي لاي سبب من الاسباب .

انواع خاصة من التكاثر

قد يحدث التكاثر في بعض الحيوانات عديدة الخلايا دون حاجة الى التقاء الانثى بالذكر ، ويسمى هذا التكاثر بالتكاثر البكري **PARTHENOGENESIS** يوجد مثل هذا التكاثر في بعض الحشرات كالنمل والترس **THRIPS** وبعض الخنافس وعديد من النمل والنحل والدبابير وبعض الحيوانات القشرية ، فمللمسن (قمل النبات) **APHIDS** دورات ينتج فيها اناثا ، دون تلقيح في فصل الربيع والصيف ، وبعد ذلك تاتي دورة بها ذكور اناث من طريق التكاثر البكري وتزاوج الاناث والذكور بالطريقة العادية وتضع الاناث بيضا ملقحا بفقس لتخرج منه اناث في الربيع التالي وتستمر هذه في التكاثر البكري . وتنتج ملكة النحل بيضا ملقحا تفرج منه اناث قد تصبح ملكات او شفالة ، ولكنها تضع ايضا بيضا غير ملقح تفرج منه ذكور .

وقد تنتج يرقات بعض الحشرات يرقات اخرى ، وهذه اليرقات الجديدة تنمو وتنتج يرقات اخرى . وبعد بضع دورات تكمل اليرقات نموها وتحول الى عذارى ثم الى حشرات تامة النمو يلحق فيها الذكر الانثى بالطريقة العادية . ثم يتوقف النمو في اليرقات الناتجة من هذا التلقيح فلا يتعدى الطور اليرقي حيث تنتج هذه اليرقات يرقات اخرى ... وهكذا .

وقد تفشل بعض يرقات السلمندر في بلوغ الطور الكامل فتتكون فيها اعضاء تناسلية وتزاوج فيما بينها وكأنها حيوانات تامة النمو وتنتج بيضا ملقحا . والبيض التام النمو غير الملحق لبعض لقناصد البحر والصفاد وحيوانات اخرى ممكن التكاثر تنبيهه بوسائل خاصة فتجمله بتصرفه وكأنه بيض ملقح لينتج حيوانات من طريق التناسل البكري دون حاجة الى ذكر . والتنبيه قد يكون عن طريق الحرارة او الاحماض العضوية المخففة او بوضع البيض في ماء به املاح ذات تركيز معين او اذا وخرنا بيض الصفاد بابرقات ديبوس .

وقد يفقس بيض بعض الحشرات ليخرج من البيضة الواحدة اكثر من حشرة وهذا يقابل التوائم المتماثلة في الانسان . وفي الحشرات فشائية الاجنحة **HYMENOPTERA** (ومنها النحل والدبابير) انتج بعض البيض جنينا واحدا . بينما انتجت البيضة الواحدة في بعض الاحيان نحو الف جنين !

اتصال الحيوانات ببعضها

قد يحدث اتصال بين افراد النوع الواحد من الحيوانات او اتصال بين الانواع المختلفة اما عن طريق الرائحة او الصوت او الرؤية . ولقد كتبت عن هذا الموضوع مقالا بعنوان « لغة الحيوان » نشر بالمجلد الثاني من المجلد السابع لمجلة « عالم الفكر » عام ١٩٧٦ .

الراجع

BIOLOGY by CLYDE HERREID
 GENERAL ZOOLOGY by GAIRNER B. MOMENT
 ZOOLOGY by COCKRUM AND MCCAULEY
 INSECT HORMONES by V.J.A. NIVAK
 AN INTRODUCTION TO ANIMAL BEHAVIOUR by AUBEREY MANNING
 FROM SAD TO GLAD by NATHAN KLINE
 STUDIES IN INVERTEBRATE BEHAVIOUR by S. M. EVANS,
 GENERAL ZOOLOGY by STORER & USINGER
 THE CELL by JOHN PFELFFER and THE EDITORS OF LIFE
 ANIMAL BEHAVIOUR by DETHIER and STELLERA
 ALL ABOUT THE HUMAN BODY by BERNARD GLEMSEY

أسرار الحياة : تأليف أناتولي شباراك ، ترجمة ذكريا فهمي .
 مشكلات عصر العلم : تأليف مروجون أدري طومسون ترجمة ذكريا فهمي .
 جولة عبر العلوم : تأليف ج.ه. ليونارد ، ترجمة السيد الفريسي .
 رسالة من الخ : تأليف هاتم نصر فريد .

١ - الوسائل : ماهي ؟

يقول مارشال ماكوان (١) : « ان الكلمة المتوقعة تستثير الحواس الخمس في المستمع بشكل درامي » . وفي استفهام من الاذاعة قال أحد المستمعين : « اني اميش فعلا داخل الراديو وانا استمع اليه » ان من السهل علي الاندماج مع الراديو أكثر من اندماجي مع كتاب » . وليرتولت برشت قصيدة يقول فيها :

ايها الصندوق الصغير ، احتفظتكَ وانا ابني
الفرار

لكي اصون صماماتك من الدمار ،

حملتك من بيت الى سفينة ، ومن سفينة الى
قطار

حتى يواصل اعدائي عديتهم لي باستمرار ،

الم ، الم ، الم هو أبداً به النهار ،

وهو آخر شيء في ليلى ، من حلاوة الانتصار ،

وعن هجومي وقلقي ، جعلتي الا تخيب رجائي
الحار ،

وتصمت فجأة ، الى الابد ، دون انذار .

ان الاستماع للراديو أو مشاهدة التلفزيون أو قراءة كتاب — وكلها صور من تكنولوجيا العصر الحديث — يعني بالضرورة احتضانها كما يقول لنا برشت . ويواصل الانسان الحديث

وسائل الاتصال الحديثة وابعاد جديدة لانسان القرن العشرين

مطه محمود طه

استاذ الادب الانجليزي بجامعة الكويت
استاذ الادب الانجليزي السابق بجامعة عين شمس

(١) McLuhan M. : Understanding
Media , London 1970 p. 298.

تطوير هذه الوسائل ويتطور بها ، يحبها وتبادلها الحب بتلبية رقبائه. وتحقيق أمنياته . « ويصير الإنسان ... كالنحلة في عالم النيات حاملًا اللقاح في عالم الآلة يساعدها على التوالد والانتاج الجديد المستمر » . (٢) هذا ما يطلق عليه التطور الجديد في عالم وسائل الاتصال . ووسائل الاتصال قديمة قدم الطبول البدائية والإيماءات وإشارات الدخان . وكان طورها في بادئ الأمر بطيئًا ، ولكنها خطت خطوات سريعة في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وها نحن نشاهد ذروتها الآن ، وما خفى كان أعظم .

البداية: ولكي ندرك مداها ومفزاها علينا أن نلم بخطوات تطورها بشكل مختصر . ففي عام ١٧٧٦ عندما أعلنت الثلاث عشرة ولاية أمريكية استقلالها انتقلت أخبارها للناس بواسطة الكلمة المنطوقة (شفاهيا) ، وكان معظم الأمريكيين من الأميين . كانت المطبوعات قليلة جدا يشتريها قلة تقرأ من الناس . وكانت الصحف تقصر بصوت عال في البارات والحانات . لم تكن المطبوعات صحفا بالمعنى الذي نعرفه اليوم ، بل كانت تتكون من أربع صفحات صغيرة حروفها ملطخة بحبر الطباعة وتصدر أسبوعيا وأحيانا نادون انتظام . وغالبا ما كانت تبدأ كمشروع لوردي ملك رجل واحد - الطباع . وبمطبعة خشبية يدوية وصندوق للحروف وما يلزم من ورق يصبح مستعدا لطبع ما يرى من أخبار ونشرها. كانت المادة الصحفية تتكون من مقالات القراء ورسائلهم وبعض الإعلانات ، ولها جمهور يقرأها ما بين ٥٠٠ إلى ٨٠٠ مشتركة . لم يكن لديه ما يكفيه لا من الورق ولا من الآلات السريعة لطبع نسخا أكثر ، فقد كانت وسائل الطباعة التي استعملها جوتنبرج عام ١٤٥٦ هي السائدة ، ولم يكن هناك ما يدمو لتغييرها .

في عام ١٨٤٠ بدأت الإعلانات تفزو المجال الصحفي ، ولادة طويلة احتلت إعلانات الادوية (خاصة دواء السعال والروخ ودهان الرومايزوم) مساحة كبيرة ، وجنى منها متعهد الاعلانات ربحا لا بأس به . وأثناء الحرب الأهلية استغلت وزارة الخزانة هذه الصحف للترويج لبيع سندات الحرب . ومع زيادة عدد المهاجرين والأزدهار النسبي في الصناعة ، وافتتاح مدارس جديدة زاد عدد القراء . وظهر الكارتون الملون المصور ليحتل مكانا كبيرا من القراء . ومع نهاية القرن التاسع عشر أدخلت الصحف ترسل مندوبيها للبحث عن الأخبار والاعلانات بدلا من انتظار الأنباء تأتي إليها . واختفت « الصحافة الشخصية » وحلت محلها صحافة محايدة ضخمة . وساعدت الآلات الجديدة على نمو المعلق المصور ، وانتشرت المطبوعات التخصصية من صحف ومجلات وكتب .

الصورة المتحركة : اثار الانجيل المطبوع بطريقة جوتنبرج من حروف طباعة متحركة المصنوعة في ألمانيا أول ما ظهر ، وفي إيطاليا أدهش الناس اختراع آخر . كان هذا الاختراع الإيطالي لعبة لا تمت بصلة من قريب أو من بعيد لأي وسيلة جديدة في الاتصال أو نشر الأخبار والمعلومات . افاد ليوراندو دافينشي أنه اذا دخلت حجرة مظلمة في يوم مشمس في أحد حوائطها ثقب صغير أمكنك مشاهدة انعكاسات العالم الخارجى من أشياء ثابتة ومتحركة على الحائط المقابل للثقب . وظهر هذا الاختراع في كتابه **السحر الطبيعي** الذى أصدره جيوفانى باتيستا ديلا بورنا عام ١٥٥٨ . وبعد سنوات أصبح معروفا أنه لو وضعت عدسة بدلاً من الثقب لسأدت على توضيح وتحديد الصورة . جمهورنا الموجود اليوم في دار للعرض السينمائي يشبه الجمهور الذى كان يشاهد هذه الصور المنعكسة من خلال ثقب في الحائط في الماضي ، مع فارق واحد : وهو أن الصورة القديمة كانت مقلوبة . وصندوق التصوير الحديث كان يسمى الحجر المظلم ، والمجموعة التى تشاهد هذه الصور المتحركة في الصندوق تشبه الأسرة في العصر الحديث وهى تشاهد التلفزيون .

وجاء الطلب لهذه الصورة في أوائل القرن ١٩ بعد أن تطورت علوم الكيمياء ونجح تجميع الأفلام وطبعها . فلزم طويل كانت الصورة أو اللوحة الزيتية على الحائط رمزاً للاستقرارية والمكانة الاجتماعية ، وكانت نوعاً من **الأفلاخ** من الذات . وكان من الطبيعي أن يرغب التساجر الثرى أو العامل اليدوى الذى أصبح صاحب مصنع متواضع في اقتناء هذا الرمز المنزلة الرقيقة في المجتمع . ففي مطلع القرن التاسع عشر كان الطلب على هذه الصورة ينمو بشكل ملفت للنظر . واتجه الفنان لويس داجير Louis Daguerre (١٧٨٧ - ١٨٥١) الى الكيميائى جوزيف نيبس Joseph Niepce (١٧٦٥ - ١٨٣٣) وحصل بمعاونته على أول صورة فوتوغرافية عام ١٨٢٨ . واستمر التعاون بين الكيميائى والفنان حتى أصبح في عام ١٨٥٠ أكثر من ٧٠ من استوديوهات التصوير في مدينة نيويورك وحدها . وفي عام ١٨٦٠ استعملت الكاميرا في الحرب الأهلية الأمريكية وشاركت في إثراء عمل المراسل الصحفي . وفي عام ١٨٧٠ تراهن محافظ كاليفورنيا ليلاند ستانفورد بأن الحصان الذى يسرع العدو ترتفع أرجله الأربعة عن الأرض في لحظات معينة دفعة واحدة . ولكي يثبت ذلك لجأ الى ادوارد مايبيردج Maybridge الذى وضع سلسلة من آلات التصوير في صف واحد بطريقة تسمح بتصوير الحصان في تتابع سريع وهو يمر بكل واحدة منها . وأثبتت الصور صحة نظرية ليلاند وكسب الرهان . وفي عام ١٨٨٠ تمكن من أن يعكس هذه الصور على شاشة للعرض وأطلق على آتته اسماً غريباً Zoopraxiscope « آلة عرض حركات الحيوانات » . ولم يكتب لطريقة العرض النجاح ، فقد كانت تتطلب عدداً كبيراً من آلات التصوير . (٣)

في عام ١٨٨٩ سمع توماس اديسون عن إنتاج جديد طوره جورج ايستمان : وهو عبارة

من شريط طويل من الفيلم الخام بدلا من لوح واحد لكل لقطة ، وأرسل في طلب أحدها ، وبعد أشهر اخترع ادبسون ما أطلق عليه Kinetoscope - الصورة المتحركة والتي نعرفها بالسينما اليوم : نوع من صندوق الدنيا. وسرمان ما خاطبت الصور المتحركة قلوب المهاجرين الجدد في أمريكا وسامدتهم على تأقلمهم في وطنهم الجديد . وكان من العناوين المهمة للأفلام فيما بين عام ١٩٠٤ ، ١٩١٤ : « معالجة البطالة بالسينما » ، « المواطن الصالح بالصور المتحركة » ، « الصور المتحركة في الكنيسة وخارجها » « الصور المتحركة تزيد الإنتاج » وهكذا .

تطور جديد في صناعة السينما : حتى عام ١٩٠٨ كانت الكاميرا ثابتة لتلتقط المناظر من بعد أو من مسافة متوسطة دون التوكيد على التفاصيل ، وكان المشاهدون يرون صور المناظر والممثلين كما لو كانوا على خشبة المسرح. وفي أثناء أحد المناظر آتت لقطة قريبة ، لتملأ إطار الشاشة ، فأحدثت ضجة بالفتواتارات اهتمام النظارة بفعليتها المفاجئة : ولدت تكتيك اللقطة القريبة . وتعتبر اللقطة القريبة في عالم الاتصال محاولة لإشراك الجمهور في علاقات حميمة مع الممثلين والإبطال في الفيلم . وسرمان ما امتلأت الأفلام باللقطات القريبة. وبدأ الجمهور يتعرف على تفاصيل تقاطيع وجوه الممثلات بدقة الحواجب ، العيون ، شكل الأنف والشفتين. ولا يجب أن أسطورة النجم السينمائي بدأت بعد اكتشاف المخرج جريفيث لأهمية اللقطة القريبة . وبع ذلك تطور آخر : ففى الماضى كان يعلن عن الأفلام بأسمائها في العناوين الضخمة على دور العرض وفى اللصقات ، أما الآن فقد تصدر اسم النجم أو النجمة المائثيت العرض: مارى بيكفورد في فيلم كذا . ووقع تشارلى تشابلن عقدا عام ١٩١٧ بمبلغ ٦٧.٠٠٠ دولار في العام ، وأصبحت هوليوود عاصمة للسينما .

وتطورت آلات التصوير والعرض من ٣٥ مم الى ١٦ مم ، بل طرح في الأسواق آلات للعرض من مختلف القياسات ٢٨ ، ٢٢ ، ٢١ ، ١٧.٥ ، ١٦ ، ١٥ ، ١١ ، ٩.٥ مم وأدى ذلك الى خلل بل وشلل في حركة البيع ، الى أن تم الاتفاق عام ١٩٢٣ على ١٦ مم . ودخلت بعض الإدارات الحكومية والهيئات والمؤسسات ميدان الإنتاج السينمائي . ولكن مع هذا الأزدحام في عالم السينما كوسيلة من وسائل الاتصال لم يحدث أن انخفض الإقبال على القراءة والمطبوعات، بل صدرت مجلات سينمائية جديدة تعلن عن الأفلام وتروج لها وبدأت الصحف التى كانت تخشى منافسة السينما في بادئ الأمر في الإعلان عن أخبار الممثلين لتجذب عددا أكبر من القراء. وجاء الفيلم الناطق عام ١٩٢٦ ثم اللون ثم السينما سكوب والتلفزيون والميكروفيلم ليسهل تخزين المعلومات ، ومن بعده الفيديو والشريط المغنط .

الإشارات السلكية واللاسلكية : اشتمل كتاب **المسحر الطبيعي** على وصف للتلفراف ، واقترح جيفانى باتيستا تركيب جهاز لإرسال الإشارات باستعمال المغناطيسية ، وتسمى بهذا الفكرة بعض التحمسين ولكنها ظلت مجرد حلم لتحقيقه فيما بعد طريق التنمية بطوم الفيزياء والحاجة الملحة لوجوده . وجاءت المعرفة والحاجة في القرن ١٩ ، وأمكن من طريق الكهرومغناطيسية الوصول الى اختراع التلفراف . وقد حصل بهذا الاختراع انتشار الإنتاج والتوزيع بالجملة

بل وجعله من الضروري . فلم يكن هناك فن قبل أبداً تلك الحاجة الملحة لهذه السرعة في إرسال واستلام الرسائل لمراكز الإنتاج والتوزيع البعيدة . فأيما كانت مراكز الصناعة والإنتاج وجد الناس أنهم يعتمدون على ما يجري في أماكن بعيدة : مراكز الموارد الطبيعية ، الأسواق المالية ، أسواق التوزيع الخ . وتطلب هذا النوع من الاتصال السريع (البرقي فيما بعد) أكثر من حامل رسائل على ظهر حصان ، أو رسالة في رجل الحمام الراجل ، أو مظروف في هربة بريد في قطار بخاري . لقد أصبح الاتصال السريع مسألة حياة أو موت .

هكذا تمهد الطريق لوصول صامويل مورس وهو من أوائل المهتمين بالاتصال ، وكان واحداً من عمال التصوير بطريقة داجير في عام ١٨٢٠ ، وفي عام ١٨٤٤ دق على مفتاح مورس أول رسالة من واشنطن إلى بالتيمور ، وأصبحت أيام « الحصان الكسبريس » The Pony Express والحمام الراجل معدودة . وسرعان ما أخذت الأسلاك التلغرافية الطويلة تمتد من مدينة إلى أخرى - بمحاذاة خطوط السكك الحديدية في أغلب الأحيان - بل وامتدت الكابلات تحت سطح الماء . وأصبحت الأسلاك التلغرافية لتنتشر كجهاز عصبي يعتبره كثير من المفكرين وكأنه حدث بيولوجي في غاية الأهمية ، يشبه إلى حد كبير انتشار قرون استشعار الكثرية تحتفسن الكرة الأرضية الآن ، تسر أنوار الفضاء وتصل إلى ما هو تحت الأرض .

التلغراف والصعالة : وبظهور التلغراف ظهرت الصحافة الحديثة التلغرافية في أسلوب تصميم صفحاتها الأولى التي تتكون من خليط من الأخبار القصيرة المتنوعة لا يوجد لها سوى تاريخ الصدور : درس ينتهي بمعركة : الرئيس يحتجز والعروس تبتكي : الجدة ، ٥٩ ، تحصل على الثانوية العامة : تقدم إحدى هينها لزوجها الضريح : فتاة ، ١٢ سنة ، تفوق بسيارة ، ولكنها لن تفوقها ، هذا بالإضافة مثلاً إلى الأخبار السياسية والعقوس وحكمة اليوم الخ . أما الصفحة التقليدية (في جريدة الأهرام مثلاً) فتختلف اختلافاً كبيراً عنها في جريدة الأخبار . كذلك في الرسم ، ظهر في مطلع القرن المذهب الانطباعي عند سيورا الذي لجأ إلى الرسم بالنقطة Pointillisme . والصور التي رسمها سيورا وموليه ورنوار تشبه إلى حد كبير الصور المرسل باللاسلكي ، وتظهر في الصحف وبعض المجلات ، والصور التي تظهر على شاشة التلفزيون من حيث تركيبها من نقط وشرط (شكل ١) وتختلف في تكوينها عن الصورة الفوتوغرافية .

ولحق التلغون بالتلغراف : ما أن حل عام ١٨٧٦ إلا وكان **ألكسندر جراهام بيل** يشرح للناس كيف يمكن لهذه الأسلاك أن تحمل الصوت ، بالإضافة إلى النقط والشرط في إشارات المورس التلغرافية . وتعاون التلغراف والتلغون على سرعة انتشار التوسع الجغرافي للعمل والإنتاج والتوزيع ، ومن ثم أخيراً بولاند غسفا جديداً لأزيد من وسائل الاتصال . وسارت هذه الفتوحات في اتجاهات مختلفة . أوصل أديسون إبرة إلى التلغون وأخذ يدرس إمكانيات حفظ ذبذبات الصوت ، أولاً ، على لوح من القصدير وأخيراً من الشمع حتى يمكن إعادة استعماله . ووجد مجالات لتطوير اختراعه في المجالات التجارية والتعليم .



(شكل ١)

وفي عام ١٨٩٦ اكتشف ماركوني أن شفرة النلغراف يمكنها أن تلف حول العالم دون أسلاك أو كابلات ، وسرعان ما تمكن الكلام أيضا من الدوران حول العالم . وبدأت التجارب على الموجات اللاسلكية في كثير من الدول .

الراديو : لم تكن المحطات التي أنشئت في بادئ الأمر للرسالة والاستقبال اللاسلكي تهدف إلى بث برامج إذاعية للترفيه والتنشيف . كانت شركات الشحن تستعمل هذه الأجهزة لتسوجه سفنها المحملة بالمواد وغيره إلى أسواق مربحة حسب قانون العرض والطلب ، وذلك بالإضافة إلى النشرات الجوية . وكان الراديو يستعمل أيضا بين وحدات الجيش لنقل المعلومات والأوامر والتنسيق بين الوحدات في الدفاع والهجوم . ولكن الحرب العالمية الأولى أبرزت إمكانيات الراديو في مجالات أخرى : عمليات الإنقاذ في عرض البحر ، التجسس ، اكتشاف المهربين ، توجيه الطائرات إلى أماكن الرحلة المفقودين ، تبادل الرسائل بين الجزر . ولكن إلى ذلك الحين لم يفتن أحد إلى إمكانيات الراديو الترفيهية ، أو في إذاعة الأخبار ، أو في الإعلان والاتصال بالملايين ، إلا في خيال قلة من الناس . وبينما دفعت متطلبات التصنيع والتجارة والاتساج بالراديو في اتجاه معين ، اتجه بعض الحالمين إلى آفاق أخرى .

ففي عام ١٨٧٧ وبعد اختراع التلغراف ، نشر أحد رسامي الكاريكاتير رسما عنوانه «أهوال الهواتف» أو خطيب المستقبل وهو يرقى في ميكروفون ليسمع صوته (من طريق الأسلاك في ذلك الوقت) في لندن وباريس وديبلن وجورنيجي وسان فرانسيسكو وبكين وبيوسون وغيرها من العواصم والمدن الأمريكية ومدن العالم كله . وبالطبع لم يأخذ الناس هذه الرؤية الكاريكاتيرية على محمل الجد (شكل ٢) . وكان على العالم أن ينتظر حتى عام ١٩١٢ ، وكان ديفيد سارنوف بجوار جهازه اللاسلكي عندما وصلت أخبار اصطدام السفينة تايتانيك بجبل من الثلج . وفي عام ١٩١٦ أرسل هذا الرجل إلى رؤسائه خطابا يقول فيه :

« لقد خطرت لي فكرة استعمال الراديو منزليا ... والفكرة هي جلب الموسيقى إلى المنزل بطريق الراديو ... فيمكن تصميم الراديو على شكل صندوق موسيقى مزود بمفتاح لتلقظ موجات مختلفة الطول ، يمكن تشغيلها بالضغط عليها . وهذه الطريقة يمكن استغلالها في مجالات أخرى وعلى سبيل المثال : الاستماع إلى محاضرات في المنزل ، وستكون في غاية الوضوح كذلك يمكن بث نشرة من أهم الأحداث القومية ، كما يمكن لتنتائج مباريات البيسبول أن تلذع على الهواء ... هذا الاقتراح سيكون له أهمية خاصة بالنسبة للمزارعين وغيرهم ممن يسكنون في أماكن نائية .

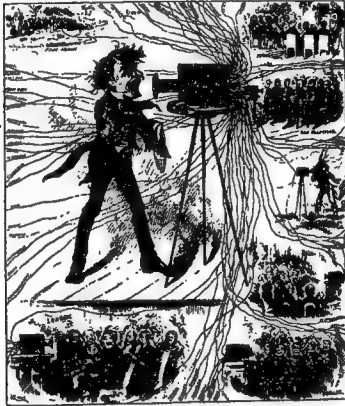
كانت هذه الأفكار نوعا من الأحلام في عام ١٩١٦ . وحتى في عام ١٩١٩ عندما تشكلت هيئة RCA لم يكن هدفها « الموسيقى ... المحاضرات ... أو الأحداث القومية » - كلا . كان هدفها هو مراسلات وأخبار الشركات الكبرى للإنتاج والأعمال التجارية . وتكونت شركات أخرى لثل هذه الأهداف : جنرال إلكتريك ، وستنجهاوس ، أميركان تليفون آند تليفيراف . كان للراديو قوائمه في نقل المراسلات ولكنه اتهم بانتهاك السرية . فقد أخذ الشبان يتسللون به ،

THE DAILY GRAPHIC

By A. C. PARKER

BY A. C. PARKER

Vol. VII. No. 1. NEW YORK, THURSDAY, MARCH 16, 1911. 1 CENT



بعضهم يلهو به والبعض الآخر يصنعه . واخذوا يستمعون لكل شيء يلتقطونه « من الهواء » بل واخذ بعضهم يشترك في عملية البث ذاتها .

وكان واحد منهم ، وهو **فؤاد كونراد** ، يتلقى بيث رسائله من جهاز ارسال صنعه بنفسه ووضعه في الجراج - محطة ٨ اكس لامن بيتزبيرج لاختبار مدى وقوة الارسال بينما يعاونه صديقه في مكان آخر . كان كونراد يقرأ من كتاب أو يتكلم بصوت عال أو يضع اسطوانة على الجراموفون ويكرر هذا عدة مرات . ولم يمض وقت طويل حتى اخذ يتسلم رسائل عديدة من مستمعين يوجهون اليه النقد في اختياره للموسيقى ، ومن آخرين يطلبون اعادة بعض المقطوعات الموسيقية ، وأحيانا كان بعضهم يقترح عليه أسماء بعض الاسطوانات . وساعدت الرسائل كونراد على تحديد مدى جهاز ارساله واخذ يشجعهم بتلبية رغبات **ما يطلبه المستمعون** .

وانشرت أجهزة الراديو ، واشترى الناس منها الآلاف بملايين الدولارات بين عامي ١٩٢٠ / ١٩٢١ ، ولم تستطع مصانع الراديو تلبية كل الطلبات . وزاد عدد محطات الاذاعة وساعات الارسال ، ولكن محطات الاذاعة حتى ذلك الوقت لم تفكر في بيع اوقات البث للعبادة التجارية والاملائات ، مع أنها انشئت في بادئ الأمر بهدف تجارى . فقد كان في استطاعة أى محل تجارى أو فندق أن يشتري جهاز ارسال متواضع وبعض الاسطوانات ، ويضعه مع مكبر في حجرة صغيرة ، ثم يزرع هوائيا للبث فوق السطح ليشارك في هذه اللعبة الظريفة المربحة . وما عليه سوى أن يوظف فنيا لصيانة الجهاز وتشغيله وتشغيل الاسطوانات وقرائة الاخبار ، وربما يستضيف أحد الهواة ليقرأ قصيدة أو يحكي قصة . كانت الاذاعة غير رسمية ومفتوحة تماما كالصحف الاولى التي تحدثنا عنها .

كان الاستماع يجري دون تنسيق . واترضت كل محطة من المحطات ان المستمعين يجلسون بجوار جهاز الاستقبال يعيشون بمفاتيحه وينتقلون من محطة الى أخرى . ولم تبدأ أى محطة بالاهتمام بالبرامج أو بموايد الارسال . كان كل مدين يأمل أن يشد انتباه مستمعيه للدين يجربون الفضاء ينتصتون على محطته . ومن وسط الضوضاء المنبعث من الراديو والتشوش والتداخل وضعف الصوت وأحيانا تلافيه ، قد تنشأ علاقة صداقة بينه وبين جمهوره . وربما ، في يوم ما ، وبعد شهر ، قد يصل مسافر إلى اجازته الصغيرة ليوقف بسيارته امام هذا الفندق أو ذلك المتجر ويدخل على صاحبه منفرج الاسارير ليقول له « لقد التقطنا محطتك عدة مرات في الشتاء الماضي وقد حضرت الآن لأقول لكم هالو ! »

وانشرت محطات البث الاذاعي ، وارتفعت هوائيات الارسال من وكالات بيع السيارات ، والادوات الزراعية والناشرين واصحاب المصانع والبنوك ومحلات بيع الملابس والاثاث المنزلى والمطاعم والمسارح ومنتجات الابان . ودخلت الجمعيات الدينية في هذه المنافسة ، ألم يقل السيد المسيح (لوقا ١٢ / ٣)

« لذلك كل ما تلتصوه في الظلمة يسمع في النور وما كلمتم به الاذن في المخادع ينادي به على السطوح . »

وبدأت الجمعيات والمؤسسات التعليمية فى إنشاء محطاتها على أمل أن يشد الراديو انتباه الجيل الجديد بعيدا عن التفاهات التى كانت تذاع . وبدأ البث التعليمى فى الكلية والجامعة بحماس فى بادئ الأمر على أمل أن يحضر بعض الاساتذة الى الاستوديو لالتقاء محاضرة ، ولكن الحماس فتر فيما بعد . كذلك واجهت المحطات التجارية بعض المشاكل ، فقد أصدر الاتحاد المؤلفين والممثلين والناشرين والفننين فى أمريكا عام ١٩٢٢ تحذيرا : من الآن فصاعدا على محطات الارسال أن تدفع عن حق الاداء العلنى . وكان لزاما على كل محطة أن تحصل من الاتحاد على ترخيص سنوى بعد دفع مبلغ معين . وتلزم اصحاب المحطات ولكن الاتحاد كسب القضية . لهذا أعلنت محطة WBAF فى نيويورك عن بيع وتاجير زمن الارسال ، وفعلت بدات ببيع وقت البث للاعلان عن بيع اراض للاستثمار فى لونيغ آيلاند . وانتشرت هذه الفكرة مما حدا بوزير التجارة هيرت هوفر الى توجيه النقد « لهذا الجهاز التعليمى العظيم » لانه انصرف عن رسالته السامية بالترويج للبضائع والسلع ، ولكن دون طائل . وبينما كان يعلن ذلك ، وبطريق الاذاعة والراديو ، كانت هذه الاجهزة الاعلامية ذاتها تبث اوقات البث للاعلان عن معجون الاسنان والسيجار والسجائر والحلويات واللبان .

الراديو والاعلان : كان الاعلان الاذاعى حادثا فى بادئ الأمر ، ولكن ذلك الحال لم يدم طويلا . وبدأ بعض المذيعين فى تطوير أسلوب مميز صاحب الترويج لبضاعة معينة ، وتوصل بعضهم الى أسلوب يتميز بالهمس والالفة والودعة (مازال هذا الأسلوب يستعمل الى يومنا هذا) حتى أصبحوا اصدقاء للملايين . وأصبحت الاعلانات جزءا لا يتجزأ من حوار الناس اليومى كسارا وصفارا . وتمددت وسائل جذب المستمعين : المستمع الذى يرسل غطاء عليه المنتج الفلانى ومعه اسمه وتاريخ ميلاده سيقرا له المنجسم المشهور فلان الفلانى طالعه فى الراديو . وبدأ الاستماع للراديو يتخذ نمطا جديدا . كف المستمعون عن العبث بمؤثر الراديو من محطة لآخرى على غير هدى ، وبدأوا فى تطوير علاقات ولاء لبعض المحطات ، وأصبح بعض المذيعين والفننين من المشاهير - وظهر اصطلاح « معبود الجماهير » فى الراديو كما ظهر فى السينما . وصار لهذه الوثنية الجديدة وترويجها قيمة تجارية . وتأسست شركة NBC عام ١٩٢٦ ومن بعدها شركة CBS عام ١٩٢٧ ومن طريق شبكة كل واحدة منهما كان يمكن الاعلان فى عدة محطات فى وقت واحد فى صفقة واحدة مع الشركة الأم .

وفى سنوات الكساد اختفى التودفيل والمسرح الترفيهى والغنائى ، وفى مديد من المدن ألفت الشركات المسرحية واقتلت النوادى الليلية وقلت الحفلات الموسيقية . ولكن ماذا حدث للراديو ؟ كان الناس الذين اختفوا من المسارح والنوادر والحفلات فى منازلهم يستمعون للراديو . والعائلات التى فقدت سياراتها لماتوقفت عن دفع الاقتساط ، وكذلك اقتساط الثلاثة او المكتسة الكهربائية وبعض قطع اثاث المنزل - وربما توقفت عن شراء مقرراتها اليومية من لبن وزبد - واصلت دفع اقتساط الراديو . كان الراديو وسيلتها للاتصال بالعالم الخارجى ، بالبشر .

كان اكبر دليل على قوة الكلمة المذاعة ماحث فى انتخابات الرئاسة ، فقد كانت معظم الصحف تعارض انتخاب روزفلت ، ولكنه فاز على خصمه هيرت هوفر ، ويقال ان فوزه

بالرئاسة يرجع غالباً الى تمكنه من استغلال الاذاعة . وكان لظهور هتلر في المانيا ما يؤكد من جديد قوة الاذاعة والراديو . وفعاليتها في التأثير على الجماهير العريضة .

يقول مارشال ماكولان :

« لم يكن من باب الصدفة ان السنافور ماكارتني لم يمكث سوى فترة قصيرة بعد ان لجأ الى التلفزيون (بدلا من الصحافة) . ولم تدر الصحافة ولا ماكارتني بما حدث . التلفزيون وسيلة اعلام باردة . انه يرفض الشخصيات الساخنة والقضايا الساخنة ورجال الصحافة الساخنة ... لو كان التلفزيون منتشرا على نطاق واسع ايام حكم هتلر لاختفى هتلر بسرعة . ولو ظهر التلفزيون اولا (قبل الراديو) لما كان هناك هتلر ابدا . وعندما ظهر خروتشوف على شاشة التلفزيون في امريكا كان مقبولا اكثر من نيكسون ، كمرج ورجل ظريف . لقد اظهره التلفزيون ككروتن مضحك . اما الراديو فهو وسيلة اتصال ساخنة وتأخذ الشخصيات الكارترية بهد . ان مستر خروتشوف في الراديو سيكون موضوعا آخر . » (٤)

مع كل هذا لم يستطع الراديو ان يجتلب الجميع . ومع تزايد عدد الزاعمين والهامسين من المذيعين ، والاغاني اللاهنية ، والمسلسلات الصباحية وبرامج الاطفال العنيفة ثم مسلسلات الجريمة والعنف والربح والفوضى ، وبعد ذلك المسابقات والفوازين وجرب حظك وسين جيم الخ ، اصبح الراديو وبرامجه هدفا للنقد بل والسخط والاحتقار . ولم يكثر معدو البرامج ولكنهم شعروا بنوع من القلق . وفي عام ١٩٣٠ اتخذت مجالس محطات الاذاعة الكبرى لنفسها برنامجا حازما والتزمت بقواعد معينة وزادت من مصروفاتها على البرامج التعليمية والثقافية لصالح الجمهور . وكانت هذه الأنشطة الممتدة لا تكفلها شركات تجارية ، ومنها الاوركسترات السيمفونية والمسرحيات الكلاسيكية والمسلسلات اللواتية والندوات والمناظرات والاخبار المالية وبرامج اذاعية اخرى خاصة . ومن جهة اخرى نشأ خلاف بين الصحافة والمحطات اذاعية للحد من مدى المسموح به لمحطات الاذاعة في تغطية الاخبار المحلية والعالمية .

ولما بدأ هتلر في تهديد أوروبا امكن لبرامج الاذاعة ان تشد انتباه عدد كبير من المستمعين زاد مع نشوب الحرب العالمية الثانية . ومع الانتاج الحربى في امريكا فرضت الحكومة ضريبة على الدخول والارباح المالية للشركات بلغت ٩٠٪ ونتيجة لذلك اخضعت هذه المؤسسات تصرف مبالغ ضخمة ، كان من المفروض ان تدفع كضرائب ، على الاعلان الحضاري حتى تظل اسماء هذه الشركات حية في اذهان الناس لفترة ما بعد الحرب ، عندما تبدأ هذه الشركات في العودة الى انتاجها المدني . وابتارت هذه المؤسسات في احتضان هذه النشاطات الثقافية وكفلت هذه المؤسسات فرقة السيمفونية وفرقة نيويورك فيلهارمونيك ووركسترا . وبدأ الادباء والشعراء يفتحون استوديوهات الاذاعة بمسرحيات شعرية وعلى رأسهم ارسنولك ملاكيش وستيفن فينسبنت . وحظي الراديو بمكانة اديبة مرموقة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

ثم جاء التلفزيون : كان التلفزيون في الحقيقة الصورة والراديو بأصواته تقدمه ، أولاها كملفزد فكرة ، وبعد ذلك كجهاز في مختبر أو معمل . ومع نهاية العشرينات المجلت طلبة تجارب كثيرة وبدا البث التجريبي في أوائل عام ١٩٣٦ في استوديوهات كثيرة . لكن على الممثلين والممثلات فيها وضع أحمر للشفاء ، كما حتمت المشاكل الفنية ، بلون أرجواني ، وبدأ الإرسال عام ١٩٣٩ وسمان ما يوقف لا ندلاع الحرب وتحويلات المصانع للالتاج الحربي للأجهزة الإلكترونية . وظل التلفزيون حيا حبيبا لفترة . وبعد الحرب ، وكان التقدم العلمي قد قفز خطوات كثيرة نحو تحسين الإرسال والاستقبال ، خرجت قريبا رسي أنه بجهاز يقلل الحاجة إلى الأضواء الشديدة في الاستوديوهات وبالتالي من الآثار الحرجية للممثلين والممثلات ومن درجة الحرارة العالية . وكانت الجحانات والبارات أول من روي للتلفزيون . ومن بعدها جمهور المشاهدين . وفي إحدى ليلة أصبح التلفزيون هو الوليد المدلل ، يتدافع أصحاب الإعلان للوصول إلى الجماهير عن طريقه .

وبدلت هذ إليات أجهزة التلفزيون في كل مكان ، كما أهدى تصميم حجرات المعيشة واحتل التلفزيون مكانا مرموقا في المنزل كانت تحتله فيما مضى الدفأة التي تلفت حولها الأسرة المتعاسا للدفء واستعدادا للسر . ودخل التلفزيون طرقات متحركة تحمل صوتي المتعاش (التلفزيون) الجهم سلفا ، وظهرت في الأسواق واجبات جاهزة ، هذلا بلاغاة إلى أجهزة أخرى . مشكلة ته كالفيديو والشرائط المتحركة وشاشات التكنيزو ، والبوابات البديوية التي أصبحت توجهنا لا لتقاط برامج من محطات نائية .

وازدح الطعون والمريون ففي اجصاصية ظهور إن بوليس مدينة نيويورك قد رصد (في أسبوع واحد في يناير عام ١٩٥٢) ما وصل إلى ٣٤٢١ اعتداء أو تهديدا بالعنف ، بمعدل ١٥ اعتداء في الساعة أثناء فترة عرض برامج العنف والجريمة في التلفزيون . لكن ازدهار التلفزيون استمر ومعه الاستماع إلى الراديو . وكان يعتقد أن الراديو والتلفزيون سيعملان على الإقلال من حب تعلم القراءة والكتابة . ولكن ألدني حدث أن الراديو والتلفزيون - بمرضاها لأطفال أدبية زائد من بيع الكتب والإقبال على اقتنائها . وكان الاعتقاد السائد في بداية الأمر هو أن نشرات الإخبار في الإذاعة والتلفزيون سيقبل من أهمية قرعة الأخبار في الصحف ولكن الذي حدث هو أنها حفرت الناس على مطالعة الإبرائد طلبا للمزيد منها . وازدهرت مجلات الإذاعة والتلفزيون مع ازدهار هذه الوسائل الإعلامية الجديدة ، كما ساهم التلفزيون هوليود على الازدهار بعد فترة ركود قصير .

ما أن انتصف القرن إلا وأصبح من الواضح أن كل وسيلة للأعلام - راديو ، تلفزيون ، مطبوعات ، مسرح ، سينما - تعمل على الزيادة في زيادة شيعتها وتغلغلها . ففي الولايات المتحدة كان أكثر من ١٠٠ مليون يذهبون إلى السينما أسبوعا ، وكان الأمريكيون يشتررون الكتب بمعدل ٧٥٠ مليون كتاب في السنة ، ويولج أكثر من ٣٠ مليون نسخة من الكورزيك ويقال أن كل رجل وامرأة وطفل في أمريكا كان يشترك أكثر من ٥٠٠ وطل من الوقت في العام . وكان التلفزيون يشد أنباه المشاهد لمدة ثلاث ساعات يوميا في المتوسط .

١٠ : إصواف أمريكية :

[illegible][illegible]

وكما ان نوازل الاتصال المختلفة اهميتها في توزيع السلع والخدمات ، فان لها اهمية اخرى وهي نشر الأفكار والشجيع على التوصل الى حلول ومناقشة المشاكل ايجادا لوسائل جديدة للتعبير عن المشاعر والاحتياجات الإنسانية والبيئية والسياسية

١ - كمية الانتاج : من كلمات وصورواصوات .

٢ - التوزيع الجغرافي الواسع : ولا فائدة للانتاج الضخم بدونهُ .

٣ - منافذ اسواق التجزئة : محطات التلفزيون والراديو ، الصحف والمجسلات .
المسارح ، المكتبات ، النوادي ، المدارس ، ومن خلالها تفاعل وسائل الاتصال الجمهور وتخطب وده .
عندما كان القماش غالي الثمن في الماضي كانت الكتب كذلك نادرة . وكان الناس يبحثون عن الكتب ويقرأونها بنهم ، أما اليوم فعلى السلع ان تعثر على المشتري وتبحث عنه وعلى الكلمة ان تبحث لنفسها من قارئ . ويتزايد الانتاج الضخم وتنوعه زادت مشاكل الاتصال حتى بين الافراد في عالم كثرت فيه وسائل الاتصال وتوسعت . ولا ادل على اهمية الاتصال حتى بين الافراد من ظهور كتاب ديل كارنجي كيف تكسب الاصدقاء وتؤثر في الناس . (٥)

٢ - الاتصال : كيف ؟

قدما بايجاز شديد صورة لتاريخ وسائل الاتصال ، وهي ثمرة للحملة الثورة الصناعية ، وقصة الاجيال التي طورت وسائل الانتاج الضخم للكلمات والصور والاصوات ونجحت في توصيلها لأكبر عدد ممكن من البشر على هذه الكرة الارضية . وقد يكون عدد المستقبليين كبيرا او صغيرا لا يتعدى المائة ، ومن بين من نبحوا في الاتصال بأعداد قليلة كثيرون كانوا يأملون في الوصول الى أعداد أكبر ، ولكن هناك فئة أخرى ، قليلة ، كانت تحاول الاتصال بمجموعة صغيرة وذلك بهدف معين ، فهناك أحيانا أسباب قوية تدعو للاتصال بأعداد قليلة معينة . ومع ذلك يظل الهدف المنشود هو الوصول الى أعداد كبيرة .

ويذهب بعض من حاولوا الوصول الى جمهور عريض وفشلوا الى انك لا تستطيع الوصول الى هذا الجمهور الا من طريق المبتذل والرخيص - ولكن تاريخ الاتصال الجماهيري لا يثبت ذلك بالدليل القاطع . فاذا كان كتاب الشيخ The Sheikh (٦) من أكثر الكتب رواجاً في العشرينات فذلك كان كتاب موجز التاريخ The Outline of History للدكتور هـ ج ويلز H. G. Wells واذا كان فيلم الحب يقزو قلب أنسى هاردي Love Finds Andy Hardy قد اكتسح الافلام الاخرى فقد حقق الفيلم التاريخ حياة اميل زولا Life of Emile Zola نجاحا منقطع النظير في الثلاثينات . واذا كان كتاب صديق اولاً تصدق Believe it or not احسن كتاب للجيب في الاربعينات فذلك كان كتاب الجيب لمجموعة القصص القصيرة Pocket Book of Short Stories

(٥) Carnegie Dale : How to Win Friends and Influence People, New York, 1936.

صدر هذا الكتاب عام ١٩٣٦ وتصدر منه

طباعت جديدة تباعاً آخرها عام ١٩٧٨ .

The Son of the Sheikh

(٦) صدر عام ١٩٢١ واتجهت هوليوود ، ومن بعده فيلم ابن الشيخ

ولعب رودولف فاليتينو المود الرئيسي .

وإذا كان جاكى جليسون Gleason من نجوم التلفزيون في الخمسينيات فكذلك كان مورييس إيفان Maurice Evans في أدواره التلفزيونية في هاميلتون ومكبث لشكسبير .
واليوم إذا كانت أفلام بوني أم والسوبرمان دراكولا محببة إلى نفوس الصغار والكبار فتأكد أنك نرى اهتماما بالأفلام الوثائقية والتسجيلية وحلقات تقديم الإنسان والحرب السرية والحرب العالمية الثانية (وكلها عرضت على شاشة تلفزيون الكويت) ، هذا بالإضافة إلى رواج كتب الدين والتراث والحضارة والتاريخ . أن تاريخ وسائل الاتصال يؤكد لنا أن الإصالة والجدية ليستا حاجزا يمنعنا من الاتصال بشرائع عريضة من الجماهير .

والآن آن لنا أن نسأل ، ما الذي يشهد الجمهور ؟ ما هو السر الذي يجعل الناس تحرص على شراء كتاب مبيع أو الالتفاف حول جهاز التلفزيون ؟ هل هو الترفيه والاسترخاء بعد عناء يوم عمل شاق طويل ؟ وإذا كان الترفيه أو الترويح عن النفس هو السبب - فما هو الترفيه ؟ ما هي التسلية ؟ ولماذا نقول « ل مجرد الترفيه والتسلية » ؟ فالأم التي تنادى على ابنها خمس أو ست مرات لترك كتاب الرسوم المتحركة وميكي ماوس وسوبرمان ليأتي لتناول عشاءه ، والتي تكون قد نادت على زوجها أربع مرات لترك مكانه أمام التلفزيون وهو يشاهد ممثله الكوميدي المفضل أو مباراة في كرة القدم قبل أن يستمع لندائها ، والتي ترى ابنها تبدد مصروفها أسبوعا بعد آخر على مشاهدة الأفلام السينمائية لدراكولا مصاص الدماء أو في شراء الكاسيت ، والتي هي ذاتها - الأم - ولدة شهرين كانت تتبع مسلسلًا في الراديو ، هي تؤدي أعمالها المنزلية ، وربما ذات مرة تركت الدجاجة في القرن تحترق وهي لا تدرى . هذه المرأة تعلم جيدا أن القوة التي تشدهم جميعا لوسائل الاتصال هذه كلها لا يمكن أن يطلق عليها أنها « مجرد » وسائل للترفيه . أنه إحساس يصل أحيانا بالفرد إلى حد « الانزواء » ، « القسر » أو « الإكراه » . ولا يمكن بأي حال من الأحوال إعطاء تفسير « مقول » لهذه القبضة الحديدية التي تمارسها القصة الجيدة أو البرنامج أو الفيلم الجيد على المشاهدين أو القراء إلا بالجوء إلى تفسيرات علم النفس ونظرية العقل الباطن واللاشعور . فيقول علماء النفس أن الإحباط يبدأ مبكرا ولا تتلاشى الرغبات المكتوبة ولكنها تختفي في العقل الباطن وتظل فيه كشحنة أو طاقة تنتظر الانطلاق مالم تروض أو تشبع . وتراكم الإحباطات ، كما يقول فرويد ، يولد شغطا هائلا قد يؤدي إلى مخاطر يراها عالم النفس في الأحلام المرعبة عندما يغفو الرقيب الواعي وتتسلل هذه الرغبات المكتوبة إلى السطح . وتغلب على الإحباط بقدرتنا على التخيل ، وهونوع من التصنع والتظاهر ، ومن هنا تكون جرئومة الفنون والآداب والأشباع الذي يأتي عن طريقها . فالتخيل أسلوب معالجة عن طريقه توحيد الإحباط ونفوس من المكتونات ، صمام أمن يخفف ضغوط الكبت إلى حد ما . والتخيل أو التصنع هذا أسلوب جيد ، أن نصح ، أما إذا فشل فقد يؤدي إلى نتائج عكسية فهي المستشفيات العقلية كثيرون يعيشون في هذه المواقف الخيالية ، عوالم ذهبوا ليعيشوا فيها لفترة ولم يستطيعوا العودة منها . التخيل أو التقمص لا بأس به ، ولكن بقدر فمثله مثل الكبت ، لا هو صالح تماما ولا هو ضار تماما .

[illegible]

هذه الواجبات - ومنها الموت ، المرض ، الخوف من الجرائم ، الشيخوخة ، الفاقة ،
السوء ، الفقر ، كبر السن (مع ظهور التجاريد وخاصة عند الجمادات) - هي التي تساعد عند
انقائها في الفرد على التخلص من القلق على الحياة والمضايقة وفوائده البنوك وتنشيط الحملات

الانتخابية وبيع المبيدات الحشرية والمطهرات والكريمات واجهزة الرشافة وجيوب الفيتامينات . والصايون ومساحيق الفسيل . فالنضال ضد الاحساس الفامض بعدم الاستقرار اهم بكثير عند معظم الناس من النضال ضد الوسخ والقذارة . والمعلن من الصايون - سواء المستعمل في اللحم او في الفسائط يعرف ذلك جيداً ويستغل معرفته باستغلال الاتجاهين : الخوف من الوسخ - الاحساس بعدم الاستقرار والقلق . ومعظم الاعلانات تدور حول الحمام (النظافة لابعاد شبح المرض او الموت) والمطبخ (الطعام عماد الحياة ضد الموت) (حربة التنقل والحركة) .

قد يستطيع كثير منا أن يرى هذا البحث اللارادي عن الطمانينة والاستقرار كسبب من اسباب نجاح رواية او مسرحية او مسلسل تلفزيوني او في اجتماع ديني ، ولكنهم قد يجدون صعوبة في ادراكه في عمل كوميدى كالذي يعرض في تلفزيون الكويت - القافلة المرحلة او مسلسل الامهات - ويمتقد ان من يشتغلون بالفضح واضحاك الجماهير تنحصر مهمتهم في التسلية والترديع . ولكن علماء النفس يقولون لنا ان النكتة والموقف الكوميدى لهما جلور في اللاوعي ، وان الضحك على انفسنا مصمم امن ضد الاحباط ، وشر البلية ما يضحك ، فالضحك عكس الاحباط ، ومواقف الكوميديا الناجمة والمهزلة مماثلة للتراجيديا . وعلى سبيل المثال : الاقلام التي تعرض للتسلية على شاشات الخليج ، وهي مقتطفات من الافلام الصامتة القديمة Laff-a-bits الذي نراه فيها يتراجع على حافة سطوح منزل وهو على وشك السقوط يجعلك تفجر من الضحك ولكننا نمرخ جرحا من الخوف اذا ظهر نفس المنظر في فيلم بوليسي او في فيلم مأسوى . فالموظف والانفعالات المبدولة في الحالتين واحدة . ويحل ماكس ايستمان في كتابه **الاستمتاع بالضحك** كيف ان الاحباط الناجح للاحباط يبدد الاحباط في تلك الثواني التي نستمتع بالنكتة او الموقف الكوميدى فيها ، ويؤكد لنا ذلك فرويد (٧) في كتابه **النكت واللاوعي** ، فقبل الانطلاق التشنجي لما نطلق عليه « الضحك » يحدث ما يلي اولا : تنهيا نفسيا لاستقبال شيء ما . ثانيا : ونحن نحاول الوصول الى ما نريد نجد انه اختفى ليحل محله شيء اخر لا نتوقه . والى هنا ونحن نسير على الدرب المألوف الذي يوصل للاحباط . ولكن في اللحظة التي يتم فيها هذا الابدال نلاحظ شيئا : ان البديل يحمل مفاجأة لنا ، عبارة عن جائزة ، مكافأة . ونجد ان هذه المكافأة افضل مما كنا نريد الوصول اليه ، وفي لحظة الاحباط نجد ما يعرض خسارتنا بما هو افضل . **فالنكتة إذن تحرر من الكبت ، ومن التوتر .**

ان نجاح وسائل الاتصال يعتمد في المقام الاول على قدرتها على استغلال مواطن الانسان الكامنة وانفعالاته . وراها نتيج على نطاق واسع وبين افراد جمهور عريض لانها تستجيب للمواطن : لكونه في لاوعي اعداد كبيرة من الناس . وقد ثبت انه حتمنا نجحت وسائل الاعلام في كسب جمهور كبير كان السبب هو اسلوب الاتصال الذي وفر للمستقبل اسباب انطلاق انفعالاته ومواطنه عن طريق **التقمص** .

مضى ينتج التكميم : يلجأ الإنسان للتكميمية للحصول على مكافأة . ففي قراءة الروايات ومشاهدة المسرحيات والأفلام السينمائية والتلفزيونية نشعر بسنوح الفرصة لتجنب المحظورات التي لا تجرؤ على البوح بها أو التعامل معها ، أو نحاول كسب مارك خسرناها من قبل ، أو اصلاح ما ارتكبنا من اخطاء في الماضي ، اومداوة جراح قديمة ، أو فرصة لنخرج من جلدنا لتعيش للحظات كما كنا نشتهي . وفي وسيلة الاتصال الناجحة يؤثر الموقف في الرواية أو العنوان الصحيح أو الممثل الفني الى الجائزة الممكنة . و أحيانا قد يكون العكس هو الصحيح ، كان يبدأ الفيلم مثلا بمواقف تهدد الزواج والحياة الأسرية أو الوظيفة أو السمعة . ولكن هذه المواقف تتضمن دعوات لاعادة تجربة المواقف التي انهمزنا فيها ، لاننا نعرف ان في ذلك فرصة لاعادة النظر ، و او بعد فوات الأوان ، في اسباب هزيمتنا ، هذا الاتصال يعطينا فرصة ثانية ومن طريق الاتصال نعيد تركيب التجربة ونظم ما كان يتسم بالفوضى . فخدمات الفن التي تهددنا وتقلقنا دعوات لإبراء الجراح . وإذا نجح التكميم في عملية الاتصال هذه ، فهل كان المطابقة في الزمان والمكان وامسار الشخصيات بتفاصيلها أهمية تذكر ؟ يعتقد البعض ان التكميم يكون على اشده اذا كان هناك توافق في الزمان والمكان والسبب ، ولكن الادلة غير كافية . فيمكن للفن في مدينة معينة ان يتقمص شخصية طفل في نفس المدينة ، ولكن الطفل يستطيع ايضا ان يتقمص شخصية جندي روماني أو رجل فضاء أو لاعب كرة قدم أو أحد سكان الاسكيمو . ولم يجد الناس في بلدان العالم صعوبة في تقمص شخصية الفلاح الصيني في قصة الأرض الطيبة وفي الفيلم فيما بعد . ففي كل واحد منا جزء من شخصية والتر ميتي (٨) . وقد يصعب التكميم ان لم تكن تفاصيل الاحداث واضحة . ومع وسائل الاتصال الحديثة أصبحت المسافة منصرا مهملًا ، بل وهناك فوائد لتخييل أنفسنا في أماكن بعيدة في الزمان والمكان ، وقد يساعد البعد في الزمان والمكان على التخلص من الكبت ، ومن هذا النوع من الافلام The West Story الذي قام ببطولته بول براينر ومسلسل ١٩٩٩ الذي عرضته تلفزيون الكويت **وآلة الزمن لويلز .**

ومن المثير للانتباه أنه عند اختيار الافلام التدريبية التي تعرض على الجنود خاصة قبل المعركة وجد محللو النتائج ان معظم الجنود قد تقمصوا شخصية **المعرب** لا شخصية الجندي الذي يقوم بالتدريبات . فهمل تقمص الجنود شخصية ذات رتبة عالية ؟ لا يجب في أن معظم شخصيات شكسبير من العيار الكبير السامي- الأمير هامليت ، الملك لير ، القائد والمك مكيث، يوليوس قيصر ، عطيل . لقد نجحت مسرحية الكرسي العظيم The Great Chair لأنها تتناول حياة مدير جامعة ومناوشاته مع مجلس الامناء ، لأنها كانت تعبر عن قصة كل انسان وقلقه . واكثر من بالغ متجول أو موظف بسيط في شركة قلق على وظيفته قد استمد لذة عظيمة من احساس بالرفق والمعة من معظم الافلام والمسلسلات والاعلانات وقد يدفع البعض الى الاعتقاد بأن الجمهور دائما يفضل تقمص الشخصيات العظيمة التابوليونية ، ولكن الذي

James G. Thurber : The Secret Life of Walter Mitty, 1894.

(٨)

وقد تحولت الى فيلم سينمائي قام دالي كاي فيه بديور والتر ميتي الذي يتقمص شخصيات عديدة طابا استهويه في صباه . ودخلت الكلمة في قاموس اللغة الإنجليزية .

[illegible][illegible]

واسع وبوسائل سمعية وبصرية متعددة . ولهذا يلجأ المعلن الى تحضير المستقبل ذهنيا وعاطفيا باستعمال القناعات والافتتاحيات والالحان المميزة، كنوع من تكييف ردود الافعال ، لما يستيع ، حتى فى نشرات الاخبار ، فهذه المنبهات تعمل على شد انتباه الجمهور وتهيئة توقعاته ، كما نرى فى العناوين الصحفية المثيرة ، والوان الطباعة ، وتصميمات الرسوم المصاحبة . ومن هذا يتضح ان كل معلومة تنقلها وسائل الاتصال تتكيف عند استقبالها من منطلق انها تبدأ بعالية شعورية وتوقعية معينة . وهذه هى المرحلة الاولى فى الدورة .

بعد التوقع يأتى الانتباه وهو المرحلة الثانية . ولكن كيف نشد الانتباه فى هذا الطوفان من وسائل الاعلام ؟ يمكن ان تلجأ الى عنصر الالوان المتزايد - الالوان الصارخة ، المؤثرات الموسيقية وتطورها المتزايد من الاحادى Mono الى الثنائى Stereo الى الرباعى Quadrephonic ، الصور الجسماء المطبوعة الخ ، الفة الكتب ، تغليف السلع وتعليبها . وربما تتولد لدى الجمهور حساسية ضد هذا النوع من الالوان فيحجم عن الاستجابة لها وهذا ما توصل اليه احسد الباحثين : « أحيانا يمكنك ان تشد الانتباه بأن تكون هادئا » .

وهنا يجب ان نلحظ ان شد الانتباه ليس مجرد الاندهاش او الإنبهار ، لانه وقتى ولحظى ، ولكن شيئا آخر : المشاركة . فغالبية الجمهور كمستهلك ليست فى انبهاره بل فى السيطرة عليه واجباره على الفعل والمشاركة . لا يكفى ان أعرف ان محمد على كلاى يستعمل نوما معينيا من الكولونيا بعد الحلاقة ، ولكن يجب ان يدقعتنى الاعلان لشراء هذه الكولونيا . وهذا الدور الايجابى للجمهور قد يتطلب منه استكمال الصورة . فقد تظهر صورة جزئية كاريكاتيرية لشخصية معروفة - خط بعدد الانف والفك مثلا ، لا اكثر ولا اقل ، ولكنها اكثر فعالية . فالشاهد يجبر فى هذه الحالة على استكمالها ذهنيا ويشطر للمشاركة الفعالة . (لاحظ صورة المنظر الجانبى لوجه الفريد هتشكوك فى مسلسلاته) وتجد فى (شكل ٣) الرسوم الصينية خير مثال على عدم إبراز جميع التفاصيل وكما يقول المثل الصينى « ان وجدت الفكرة ، قل استعمال الفرشاة » . (١٠) كذلك فى الأدب ، يظهر هذا الاتجاه فى الأسلوب التلغرافى الحديث سواء فى الشعر أو النثر مما يجبر القارئ على ملء الفراغات ، تماما كما يحدث عندما نشاهد الصورة التلفزيونية فى واضحة المعالم . وهذه العملية تشبه الى حد ما هواية حل الناز التكلات المتقاطعة أو فك الالغاز . وقد نجبر على المشاركة وملء الفراغ فى عنوان صحفى : « من هو رجل المخابرات الجيول ؟ » أو من مجرد النظر الى صورة غامضة : سيدة شابة فى الظلام تحفر حفرة فى حديقة منزلها بجوارف كبير . ونبدأ فى رسم حيكة : جريمة قتل ، انها تخفى جثة . أو قد نسمع لحنا جنائزيا أو لحن زواج أو نوبة يوق للهجوم أو الانسحاب وهكذا . وهذه كلها وسائل تثير الانفعالات وتدعو للمشاركة وهى اقوى رابطة للاستحواذ على انتباه الجمهور . ويمكن اعتبار التنبيه كمكبر فى العقل . فالاشارات التى تأتى من العالم الخارجى ، أو المؤثرات أو المنبهات ، مهما كانت عالية وقوية لن يكون لها اثر فعال ما لم يدخل هذا المكبر فى الدائرة الكهربائية



(شكل ٣)

للمخ لتكمل الدائرة ، لتغفل ، وسيزعق الكبير إذا ما مست هذه الإشارات ، ولو برفق ، تلك الإشارات التي نسميها : الأمل + الخوف . وهكذا ونحن في حالة شعورية وتوقعية معينة تثير إشارات داخلية معينة انتباهها ، فننتقل إلى المرحلة الثالثة وهي العاطفة المبلولة .

هذه الاستجابة للأنبياء تشجعنا على بذل مزيد من العواطف . وفي أول الدورة في مرحلة تكيف التوقعات ، كان لأسلوب السرد فوائده . أما في هذه المرحلة فنجد أن الأسلوب الدرامي هو الأجدى ، أسلوب العرض لا أسلوب القول . ففي مشاهدة العرض ننبذ آهَاب شخصياتنا ، ننسى أنفسنا . ويتبع رجال الأدب في الرواية نفس الأسلوب ، فيقول لهم هنري جيمس « لا تصف ، بل قدم » وكان الرواية (السرد) قد انقلبت إلى مسرحية . لقد رأينا أن أسلوب المواجهة في الاتصال أفضل إلى حد ما من أسلوب مخاطبة الجماهير . أما الآن فيمكن القول بأن أسلوب الاتصال الجماهيري له من المزايا ما لا يستطيع الاتصال وجها لوجه تحقيقه . التوصل الجماهيري أكثر فعالية لأنه يجب المشاهد أو المستمع المواجهة . فالمواجهة تربطنا بلواتنا ، بشخصياتنا ، تثير مكنوناتنا إلى أقصى حد . أما الاتصال الجماهيري فيحفظ لنا عزلتنا وإسراوانا ، ويتم ذلك والمشاهد أو المستمع في داره ، في سريره ، في سيارته ، في الحمام أو في المسرح . لهذا يتم التقمص بدرجة كبيرة . إلى هنا نجد أنه ونحن في حالة شعورية وتوقعية معينة تثير إشارات داخلية معينة انتباهنا فتتلاصق مصائد طاقات عواطفنا الخفية لترفع ضغط تيارها وبهذا نصل إلى المرحلة الثالثة : الثورة العاطفة كما رأينا .

في المرحلة الرابعة من هذه الدورة نصل إلى مرحلة تجميع المعلومات من الموضوع . ومن الواضح أن المعلومات قد لعبت دورها في المراحل السابقة ، ولكن العقل الآن ، وقد دفنناه للحث ، يبدأ في الاستجابة بشكل مثير . فنتفخيم بعض المعلومات الوليقة الصلة بالموضوع يستمدّها

جانب الفرد . **المادة الاعلالية** لترويج سلعة اوراقى تعمل على اهمية الفعل ، فهى توجه العواطف نحو سلع بعينها او نحو خدمات معينة . وهنا قد تظهر المقاومة من جانب الفرد . ولكن اذا كانت المكافاة واضحة ، واذا كانت السلعة او الخدمة لا تتعارض مع أفكار مسلم بها ، فقد لا تكون المقاومة كبيرة ، كشرام ممجون للاسنان . ولكن عند شرام سيارة جديدة يختلف الامر . **المادة التعليمية** تدفعنا بطريق خطة عمل آجلة نحو أهداف بعيدة ، فهى توجه عواطفنا نحو البحث الدالب المستمر المنتظم عن المعلومات والافكار . ولأن المكافاة ليست مباشرة فمن الضروري فى هذه الحالة مواصلة اعادة توجيه الدوافع القوية لكى يمكن التغلب على المقاومة من جانب الفرد . **المادة الصحالية** تدفعنا الى قبول انكار جديدة وسلوك جديد . وهنا قد تكون المقاومة على اشدها .

ماذا يحدث للجيل الجديد فى هذا الطوفان من الافلام والمسلسلات والمجلات . فشباه اليوم محاط بصور ابطال تدعوه وسائل الاعلام المختلفة ويشتى الطرق الى تقمصها . وفى لحظة ما يجد الشاب نفسه وقد ارتبط بشخصية سينمائية ، تلفزيونية ، اذاعية ، مدرسية ، روائية ، مسرحية . ولما يتضح يتضح له التكرارى هذه الانماط فينفض عنها ليهبث من جديد عن بطل آخر ، دائرة مفرغة ، وأخيرا يواصل البحث على غير هدى لا يدرى ما هو الذى يبحث عنه . طاقة تبذل ، وقوة هائلة تبذل ممن يوجهها تبحث عن اتجاه ، وربما عن جذور . من الذى سيوجه هذا التيار الخفى ؟ ما هى الهواجس التى ستتصلت على من هم بدون أهداف ؟ هذه القوة الخفية تترنح مرة فى هذا الاتجاه ومرة أخرى فى اتجاه معاكس . وتصرف الملايين كل عام فى الطباعة والاذاعة والافلام لتحديد اتجاه لهذه القوة . ويدخل فى هذا الصراع للسيطرة على العقل الجماهيرى هذه الآلاف من المنظمات والمؤسسات . لننظر فى الأدوات والوسائل التى تلجأ اليها هذه المؤسسات :

١ - الصفحة المطبوعة :

« فى البدء كان الكلمة » . والكلمة المطبوعة وسيلة فعالة للوصول الى عقول وقلوب وعواطف الجماهير وبالتالي تؤثر فى الفكر والفعل والسلوك . للصفحة المطبوعة جانب واحد ضعيف - انها صامتة تظفر من الصوت - ولكن هذا الضعف مصدر قوة لها . فهى الوحيدة من بين وسائل الاعلام التى تمكن القارئ من تحديد سرعة القراءة وإيقاعها ، والتأمل واصادة القراءة والتوقف ومعاودة القراءة والتدقيق بل وتمزج الكلمات والاستمتاع برنين جرسها . هذا ما تتميز به الصفحة المطبوعة . (وان كان الفيديو وشرائط الكاسيت الآن يتنافسان للحصول على هذه المزايا) . وستظل الصفحة المطبوعة ولكثير من الناس (ربما حتى نهاية هذا القرن) هى المصدر الرئيس للمعلومات (ان لم تقض عليها بنوك المعلومات) . وهناك ضعف آخر فى الصفحة المطبوعة يعتبر مصدر قوة ، فالكلمة المطبوعة تتطلب من القارئ جهدا اكبر من أى وسيلة اعلامية أخرى .

أولا : جهد القراءة ، وكثير من الناس ويسبب قصور فى التدريب على القراءة السريعة ، يعتبر هذا الجهد مرهقا .

ثانياً : تتطلب القراءة خيالاً مستمراً ، ومن يجيد هذا التخيل يكون حصاده من النص أوفر ، ويمدى مشاركته في خلق أجواء النص . فالاستمتاع بالقراءة يتناسب تناسباً طردياً مع القدرة على الاشتراك في خلق المعاني من طريق التخيل . ونجد أن فعالية الشعر وقوته تكمن في هذه اللعبة الطريفة بين الشاعر والقارئ . ولهذا تعتبر الصفحة المطبوعة أفضل وسيلة اتصال بالجمهور المنتبه ، فهي لا تحاول أن تشد الانتباه أو تجتذب ، فالجمهور هنا هو الذي يبحث عن الكلمة . وربما أطلق عليها أفلاطون « وسيلة السرد الرزين » فهي تلجأ الى الأسلوب الدرامي . ومنذ عام ١٨٣٠ زحفت فنون أخرى الى الصفحة المطبوعة - فنون درامية كالحوار والرسم والصور والكاريكاتير والألوان ثم الرسوم الهزلية . وهذه الفنون التصويرية توفر مجالات للتعبير عن المواقف من طريق التقمص . وادى استخراج النسخ الفوتوغرافية وتطور الروتوغراف في الصحافة والأخبار المسورة بكل ما فيها من طاقات للعرض الدرامي والأبهسة والعظمة ، الى البعد بالصفحة المطبوعة الأولى والاقتراب بها من الفيلم السينمائي ، كما يتضح من أساليب الفيلم السينمائية كاللقطة القريبة والبعيدة والودوجة . ولكن هذه الفنون التصويرية ساعدت الصفحة المطبوعة في الدخول في منافسة مع السينما والتلفزيون . ففي الفيلم وفي التلفزيون تتحرم الصور ، أما في الصورة المطبوعة فيمكن تثبيت الإبتسامة الجميلة التي ترسم على وجه طفل (وأن كانت آلات العرض السينمائي والفيديو هي الأخرى تتميز الآن بوجود مفتاح لتوقيف الصورة أثناء العرض) واللحظة الحاسمة في تسجيل هدف كروي . وهذه الصورة الثابتة يمكن دراستها وقصصها واحتفاظ بها وتطبيقها ودراستها والعودة إليها فيما بعد . وعندما يتحرر القارئ والمُشاهد من التقيد بزمان محدد للمشاهد (لاحظ جهاز الفيديو الحديث الذي يمكن توقيته آلياً لتسجيل برنامج لمدة أيام) يمكنه اتخاذ القرار الذي يناسبه .

تنتشر الكلمة المطبوعة عبر قنوات عديدة لكل منها جمهورها وتخصصاتها ، وتحت سيطرتها المطابع والألوان ومساحات الإعلان . وبالإضافة الى وكالات الطبوعات والنشر يجب أن نشير الى المنشورات واللافئات وبطاقات السيارات والملصقات والروزنامات وعلب الثقاب والسجائر والملابس ، فالكلمة المطبوعة لها القدرة على أن تلتصق بأي شيء حتى الهواء - طائرات الإعلان التي تكتب يعرف من دخان اسم سلمة على ساحل بحر في شهر الصيف مثلاً تسحب اعلاناً يرفرف خلفها .

٢ - الفيلم : بدأت الأفلام بالصور المتحركة ثم أصبحت ناطقة بإضافة الصوت . أما الصحافة فقد بدأت بالكلمة المطبوعة ثم أضافت الصور . واستطاعت الصحافة الأولى بما لديها من قوة الكلمة أن ترضي الجمهور المتخصص ، واستطاع الفيلم الصامت بما لديه من صور أن يرضي الجمهور العريض . ويجب ألا ندهش لهذه الاستجابة القوية للصور المتحركة (دراما) إذا ما تذكرنا كلمات أفلاطون . ظهر الفيلم الصامت قوياً منذ البداية ولكنه مجز عن التعامل مع الأفكار ، ويعد إضافة الصوت أصبح من أقوى وسائل الاتصال الجماهيرية . ولكن ظهر في الفيلم الجديد صراع بين الحركة والكلمة ، وفي صراع من هذا النوع نجد أن الكلمة يجب أن تفشل لأنه صراع بين الدراما والسرد ، ولهذا سيطرت الحركة على الفيلم لأنها تتعامل مع العقل الباطن وغالباً ما تقول أن سبب نجاح الفيلم يعود الى وجود الحركة فيه Action .

تلمب المعلومات والافكار دورا هاما فى الاتصال خاصة فى الافلام التعليمية والاذىابة والدعائية . وفى هذه الافلام تعتبر زيادة الحرص على توصيل المعلومات والاكثر حجر عثرة فى سبيل توصيلها . كيف ؟ كلما كثر الشرح والكلام فى هذه الافلام كلما قلت استجابة المشاهد لها . ان الحركة هى التى تشد الانتباه ، وتأتى الكلمات (وتقدر) لتبلور الفكرة ، ولكن لا بد ان يصاحب الكلمة فعل وحركة ، أى لا كلام بدون صور (والأصيح التلفزيون فى مثل هذه البرامج التعليمية والتثاقفية كالأذاعة) . حتى فى الافلام الاذىابية المصورة ، قد يظهر المتحدث لشوان لم تفتنى صورته ، وقد نسمع صوته دون ان نراه .

بدأت الافلام أول ما بدأت بتقليد اسلوب المسرحيات ، أى تصوير المناظر من مكان ثابت لتظهر الشاشة وكأنها المسرح ذاته أى أن الكاميرا كانت تصور المنظر بأكمله - جميع الشخصيات الموجودة على المسرح داخل الكادر . وكان المتلون فى الافلام القديمة ، كما فى المسرح ، يواجهون الجمهور ، وكانت المناظر تبدأ بدخول الممثلين كما على خشبة المسرح وتنتهى بخروجهم . والحرصهم على تقليد المسرح ظلت الكاميرا عاجزة من الحركة السريعة . وأخذت السينما تتحسن طريقها ببطء بتغيير مكان الكاميرا فتصور المنظر من زاوية معينة لم تنتقل لتصوره من زاوية أخرى . ولم يشعر الجمهور بالدوار أو الحيرة وبدأ يتكيف مع هذا الأسلوب الجديد فى التصوير وفى مشاهدة المنظر الواحد من وجهتي نظر مختلفتين أو أكثر . وجاءت فكرة جديدة : فى وسط منظر معين تأتى اللقطة القريبة ولوقت قصير جدا . ألم تكن هذه الفكرة مغلفة لطبيعة الأشياء بل ضدها ؟ هذا بالإضافة إلى أن اللقطة القريبة تلغى كل ما هو حولها وتتركز على مساحة صغيرة - الوجه ، العين اليد مثلا . هل تقلل الجمهور ذلك ؟ نعم . لقد تحرر الإنسان من قيوده الجسدية . تستطيع العين الآن أن تقفز إلى أعلى البناية لتشاهد من كتف وجه الرجل الذى ينوى الانتحار ، وتشاهد الانفجارات التى ترتسم على وجهه . ورحب الجمهور بهذه الحيل السينمائية الجديدة - منظر سقف الحجرة من أرضيتها ، ومنظر أرضية الحجرة من سقفها ، منظر الشارع من النافذة ومنظر داخل الحجرة بالأطلال عليها من النافذة . وتمتع الفيلم بحرية كبيرة فى الحركة لم يتمتع بها العرض المسرحى المؤلف . وأصبح الفيلم مجموعة من اللقطات المحسوبة بدقة متناهية . ولم تصبح الأشياء الموجودة على مسرح الأحداث مجرد أشياء بل أصبحت كالشخصيات فى المسرحية تدخل الكادر فى اللحظة المناسبة لتلمب دورها لم تفتنى . نرى صورة رجل يطلس إلى مكتبه ونسلط الكاميرا على شهادة فى إطار على الحائط خلفه فنعرف أنه طبيب ، ونعود ننظر مع الكاميرا داخل منفضة السجائر التى دخنها . وهذه الأشياء على المسرح لم يكن باستطاعة المخرج المسرحى أن يبرزها إلا عن طريق الحوار . فالكاميرا توفر الكثير من الجهد ، فأقل تشنج أو تقلص عضلى فى الوجه يحمل من المعانى ما تعجز الكلمات عن وصفه ، وتكتسب هذه التقلصات أبعادا عديدة فى نفوس الجمهور كل حسب شدة مشاركته فى استقبالها والاستجابة لها . وعن طريق سلسلة من اللقطات الدكية يمكن إشراك المشاهدين فى استقبالها حتى تصبح كل حركة طفيفة فعلا ضخما .

٣ - الراديو : لفترة طويلة ظلت الكلمة المطبوعة تتنافس مع الكلمة المسموعة ، إلى أن اجتذب الراديو الجمهور العريض والكتاب الجمهور التخصصى . والراديو كالكلمة المطبوعة

لا يقدم صورا توضيحية وإنما يوحي للمستمع بها . والراديو لا يحتاج الى معدات للتصوير أو الإضاءة بل له القدرة على إثارة هذه المناظر عن طريق المؤثرات الصوتية . وفي الراديو ، كما في الكتاب ، يتقبل الناس المذيع أو الراوي بسهولة (فنحن نسمعه ولا نراه) . والراديو هو أساسا وسيلة للسرد ، للحكي . المذيع هو الراوي في كتاب ولكن مع هذا الفارق . في الراديو يمكن إضافة أصوات الناس والأشياء ، والموسيقى ، وهي عنصر درامي ، اجتذب الملايين من الناس . ولم يتكيف الراديو بأن يكون أداة للسرد بل سعى لتقديم الدراما ووجد الراديو قوته في أضعف جانب فيه ، لأن الراديو هو وسيلة الاتصال الوحيدة التي لا تحتاج للعين . ولهذا يمكنه أن يخدم جمهورا نشطا متحركا : يأكل ، يستحم ، يعمل ، يذاكر ، يتسوق ، يسافر ، يسترخي ، في النور وفي الظلام . وأصبح الراديو رمزا لتصميم وسائل الاتصال المتنافسة على شغل أى وقت فراغ باقى للإنسان أو شاد أى جزء من انتباه تبقّى له . وأصبح الراديو هو الرفيق الدائم .

وظهرت أجهزة الراديو الصغيرة - في الآلات الحاسبة ، في ساعات اليد ، في حلب السجائر المعدنية ، في حلب البودرة السيدات ، في أقلام الحبر ، في الزجاجات في الولاعات ، في أى شيء يمكن تركيبه فيه . وكان من الضروري إمداد النظري برامجه فانت لا يمكنك أن تستمع الى تمثيلية إذاعية وانت في طريقك الى المطار . وكان لابد من تصميم برامج قصيرة ، وسرعة ما عاد الراديو الى الاعتماد على الراوي في جلب الجماهير - مقدم البرامج المنوعة ، وما يطلبه المستمعون - أحسن . ٢. أسطوانة ، صحافتنا اليوم ، اخترنا لك ، التعليق على الأنباء ، على الناصية ، أحاديث دينية ، فنجنا شأى الخ . وقل صمد البرامج الدرامية ، وما ثابر منها قصر زمنه وطفى عليه السرد (قراءة القصص القصيرة ومن المسرح الغنائي كما في صوت أمريكا) . وهذا الاهتمام بالسرد لم يؤثر على جمهور الراديو ، فالراديو يزدهر وينجح كلما كانت برامجه بسيطة سهلة شأنه في ذلك شأن التلفزيون والرسوم المتحركة والقصيدة القصيرة ، تظهر فعاليته كلما اقتصد في وسائله وهي :

١ - **المؤثرات الصوتية** : فالأصوات تخلق صورا ، ولكن صور الأصوات تختلف عن الصور المطبوعة لأنها توحى بشيء يحدث ، شيء متحرك . والعين ترى الأشياء الثابتة ، أما الأذن فلا تستطيع تمييز ما تعنيه الأصوات بدقة . فيمكن مثلا صوت الضفادع ليوحى لنا بأن ما سيحدث سيكون في المساء أو ليلا .

٢ - **الموسيقى** : وتستخدم غالبا مع السرد ونادرا مع الحوار . فمع السرد تضيق بعدا دراميا للحدث ، ومع الأغاني الشعبية والألحان الناجحة من العوامل المثيرة للمواقف وبالتالي تؤدي الى التمتع .

٣ - **الحوار** كما في أى وسيلة اتصال أخرى يساعد على المشاركة ، ويمكنه أن يشجع على التمتع وإثارة المواقف أكثر من مجرد السرد . ولكن الحوار في الراديو يفتقر الى شيء هام موجود أصلا في حوار المسرح والفيلم - الرؤية . لهذا يجب أن يسمع الجمهور ما يعنيه على تحديد المكان والشخصيات المتحدثة ليرسم المشهد في ذهنه . ولهذا يلجأ الراديو الى السرد لتحديد المكان

والزمان ، ولجأ للحوار لشحن العواطف ، فالسرد يوجه العواطف والحوار يثيرها . وقد ساعد المسجل الراديو على العرض الغرامي ومزج الموسيقى بالسرد في شكل درامي ، شير ، خاصة وأن المادة المسجلة على الشريط يمكن ترتيبها وانتقالها وإعادة ترتيبها وحذف ما نشاء منها . ولكن أهم شيء يتميز به الاتصال الأذاعي في النهاية هو البساطة التي تعتمد في المقام الأول على المذيع . والبساطة تعني أيضا الاقتصاد في التكاليف .

التلفزيون : لا يعتبر التلفزيون مجرد راديو + شاشة ، ولا مجرد سينما في المنزل ، فحينما شاهد رجال السينما الأفلام العادية على شاشة التلفزيون انضحت لهم أفكار مميّنة أولها : في التلفزيون لابد من التركيز على اللقطات القريبة ، ٢ - عليهم الاعتماد على عدد قليل من الممثلين ، ٣ - عليهم أن ينسوا الاعتماد على حيل وفنون الاغراء . وفي الحال حدث فصل بين شركات الأفلام التلفزيونية . والتزمت الأفلام المسرحية بالشاشة المربعة (سينما سكوب) واهتمت بأبهة المناظر وبانوارميتها وطلبت من الكتاب روايات بها من الأدوار ما يكفي لسبعة أو ثمانية أدوار رئيسية . أما التلفزيون فقد أكدت أفلامه على المودة والألفة (اللقطات القريبة الحميمة) والمواجهة والاحاديث الخصوصية والحوار ، وطلب من الكتاب روايات بها ما لا يزيد عن ثلاث أو أربع شخصيات . وكما قال أحد المخرجين في إذاعة كولومبيا : « التلفزيون مجهر ، وليس كالمنظار » .

كانت الأفلام التلفزيونية وليدة هوليوود أما التلفزيون الحي أو المباشر فكان وليد نيويورك ، والفرق بين تكنيك حاسمة السينما على الساحل الغربي وتكنيك حاسمة الصحافة والمال على الساحل الشرقي كبير . ولكن تقنيات وأساليب وفنون الأفلام تؤثر في أفلام هوليوود التلفزيونية ، أما تلفزيون نيويورك فكان متأثرا برجال الإذاعة والصحافة والمسرح . وكثير من الناس لم يقدم تلفزيون نيويورك أي إضافة ملحوظة على الأفلام المسرحية . ولقد قام التلفزيون الحي أو المباشر شيئا لم يقدمه الفيلم السينمائي : الزمن الفعلي . فليست كانت الوحدة في الفيلم السينمائي هي « اللقطة » التي أضفت على السينما نوعا من قوة التأثير على المشاهدين بالإضافة إلى مرونة هذا الأسلوب في الإخراج . ولكن هذا المكسب للفيلم كان يقابله خسارة من جانب آخر . فلم يكن الممثل في الفيلم السينمائي مدركا لدوره كعلاق في الفيلم لأنه كان يركز على بضع لحظات من دوره الكامل في كل مرة ، وكان همه ينحصر ، وهذا شيء طبيعي ، في الوصول إلى كمال اللحظة . أما إيقاع الفيلم من أوله إلى آخره فكان يعتمد على **المخرج** . والمؤثر الذي يمكنه اختزال لحظات عديدة في لقطتين أو ثلاث وتكون النتيجة الابتعاد عن العلاقات الزمنية الفعلية ، وهكذا يصبح للفيلم إيقاعه الزمني الخاص به .

في أفلام دور السينما لا يقطع الجمهور لذلك ، فرؤوس الممثلين والإشياء في الفيلم على الشاشة ضخمة (فما بالك بسيما السيارات) والأصوات مضخمة ، ولهذا لا يمكن مقارنة ما يراه بواقع الحياة سواء من ناحية الحجم أو الإيقاع . ولكن على شاشة التلفزيون تقترب رؤوس الممثلين ووجوههم من أحجامها الطبيعية إلى حد ما والمسافة بين الشاشة والمشاهدين مسافة معقولة ، تكاد تكون المسافة التي بين اثنين في حديث ودى وجها لوجه ، ونحس بما

هو غير طبعي من ناحية المسافة والصوت وتقيس وتقارن هذه المؤثرات ، دون وعي منا ، بواقع الحياة . ومع التلفزيون يحس الجمهور بواقعية الواقع ، بحقيقة الحقيقة وبوهم الوهم . وقد أعطت الأفلام التلفزيونية الممثل وزعما إيجابيا قلما تسمح به الأفلام السينمائية التي كان الممثل فيها أداة في يد المخرج حتى ولو كان نجما مرموقا .

التلفزيون وليد عصر الالكترن ، عصر فورية الكهرباء . وقد انعكس هذا على أسلوب الإخراج والتمثيل والتصوير التلفزيوني . فبدلاً من مصور واحد في الإخراج السينمائي لديه الوقت لضبط الصورة والزاوية والأضاءة في كل لحظة على هيئة ، نرى الإخراج التلفزيوني يستغل إمكانات عدة آلات للتصوير دفعة واحدة . وبدلاً من المخرج الذي يراجع ويمسك اللقطات على مدى أسبوع أو أكثر نجد أن المونتاج في الإخراج التلفزيوني يتم أثناء التصوير .

على مدى نصف قرن تجنبت السينما ، كما تجنبت المسرح إيام شكسبير ، أسلوب السرد . وفي الأفلام الصامتة كان « السرد » مطبوعاً على الفيلم . ولكن مخبرجي التلفزيون وجدوا أن السرد يتناسب مع التلفزيون أكثر من مناسبتها للسينما . لأن الوجه الذي يظهر لك على شاشة السينما يطلب منك التبرع بملك مثلاً وأنت جالس في الصالة لاستترع إليه نفوس المشاهدين - وجه ضخم مساحته ٢ x ٢ متر ، ولكنه ، على شاشة التلفزيون ، ومهما بلغ حجمه (أكبر حجم لشاشة التلفزيون ٢٦ بوصة) يبدو وجهاً عادياً ، مألوفاً مثل وجوهنا . هذا الوجه « الطبيعي » يمكنه مخاطبتك بنوع من الألفة وأنت جالس في بيتك ، فهو وجه يضاهيك « شخصياً » . من هنا جاءت أهمية السرد في التلفزيون ، المواجهة . وتعتمد البرامج التي من هذا النوع على شخصية المتحدث . وعندما يكون الوجه وصاحبه مناسبين يمكن للسرد في التلفزيون أن يكون أقوى من أي وسيلة اتصال أخرى . ونجحت برامج أدب وأدباء ، وأوتوجراف ، وغيرها لهذا السبب مع عدم وجود العرض الدرامي . فقد وجه إلينا عظماء العالم من أمراء وسياسيين وقادة وكتاب وشعراء وأدباء أنفسهم من خلال الشاشة الصغيرة وأن ظل بعض المخرجين يتحمون في هذه البرامج الناجحة بعض الألحان أو مشهد من مسرحية وقد ينهي التقديم برنامجاً بسؤال الضيف : ماذا تعبان ترى أو تسمع ؟ في هذه البرامج نجح أن نتأمل الوجه الذي طالاً رأينا صورته على صفحة رواية رائدة قرأناها ، الوجه الذي لحننا في موكب مهيب رسمي ، الوجه الذي طالاً سمعنا بصاحبه . نراه من كتب ونسمع صوته ونأمله وننفذ إلى نفسه وكأننا اتفشنا في حوار شخصي معه في منزلنا مع فتجان شاي . هنا يساعد السرد وهذا القرب من الشخصية على الاستمتاع بدفعها ، على خلق فعالية درامية تعجز عنها وسائل الاتصال الأخرى . ومثل هذه البرامج توضع لنا الإمكانيات الضخمة التي يمكن استغلالها في البرامج التطبيقية .

في النهاية نسأل : من الذي يخطط ويصمم لكل هذا ؟ أفراد ؟ هيئات ؟ مؤسسات ؟ من الواضح وجود طاقم من التخصصيين يعاونه آخرون متخصصون في كل ميدان - الكتابة ، الرسم ، الإخراج . بالإضافة إلى أبحاث علماء النفس والاجتماع والتربويين والفلاسفة . المهم هو وجود مزاج ملائم في الشموخ يجعلها مفتوحة ومستعدة لتقبل الجديد بغير . وهذا تقليد يمنحها حرية البحث من الحقيقة واحترامها .

فهل من جديد ؟ لننتظر الى بعض الأبعاد الجديدة لانسان القرن العشرين .

٣ - الأبعاد : الى أين ؟

(١) « تعمل تكنولوجيا الكهرباء والالكترون في عصرنا هذا على اعادة تشكيل وامادة بناء أنماط التوافق الاجتماعي وكل جانب من جوانب حياتنا الشخصية . فهي تجبرنا على اعادة النظر وامادة التقييم لكل فكرة ، لكل عمل ، لكل نظام كنا نسلم به من قبل جدلا . كل شيء يتغير - أنت ، وعائلتك ، وجيرانك ، ومعلمك ، ووظيفتك ، وحكومتك ، وعلاقاتك بالآخرين . وكل شيء يتغير بشكل درامي مثير » The Medium is the Message P. 8

(٢) « أفاد أحد مفتشي الصحة العامة . . هذا الاسبوع إن قارنا صغيرا كان في الغالب يشاهد التلفزيون ، هاجم فئاة صغيرة وقطعتها كاملة النمو . . . لم يصب الفأر أو القطة بسوء ، ونحن نسجل هذه الحادثة هنا لنذكر أن الاحوال على ما يبدو قد أخذت تتغير . »

جيمس ريستون في جريدة نيويورك تايمز ٧ يوليو ١٩٥٧

(٢) انتشار حالات هجوم الفئران

على الانسان في الكويت

« أكد مصدر مسؤول باللجنة العليا لمكافحة الفئران أن من ضمن أهم الاسباب التي استندت الاسراع بتنفيذ الخطة القومية لمكافحة الفئران هي انتشار حالات هجوم الفئران على الانسان في بعض المناطق التي تتميز بكثافة وجود الفئران نظرا لتوافر عوامل ومسببات تواجده . »

جريدة السياسة الكويتية : صفحة ٦ : السبت ٢٩ مارس سنة ١٩٨٠ .

يقول مارشال ماكوان (١٢) ان العالم الغربي ، وبعد ثلاثة آلاف سنة من التقدم الحضاري التسارع الانتشار والتفرع من طريق التقنيات الميكانيكية المجزأة قد بدأ يسمى حديثا، ومنذ تطور استعمالات الطاقة والكهرباء ، الى الانطلاق في اتجاه جانب معاكس نحو المركز : تمدد وانبساط يتبعهما الآن تقلص وانقباض . لقد ساعدت سرعة الكهرباء الفائقة على انكماش الكرة الأرضية وتقلصها في الزمان والمكان حتى أصبحت قرية Global Village ، وبالتالي زاد وعي الانسان بمسؤوليته الى درجة قصوى. وبمر الغرب الآن بفترة يمكن ان يطلق عليها عصر **القلق** (عنوان قصيدة طويلة - ١٩٤٨ - للشامرو . ه . أودين وهي خليط من الميثولوجيا والتاريخ القديم والحديث وغانى حديثة من صندوق للاسطوانات) ، لان الثورة الالكترونية الفورية الجديدة تجبر الفرد على الالتزام والمشاركة ، وبمعنى ، وبفض النظر من « وجهة النظر » التي يتبناها . **فوجهة النظر** الخاصة الجبرية مهما كان نبل مقصدها لن تنفيذ في عصر الكهرباء والالكترون الى الفوري .

في عصور الآلة الميكانيكية المتعاقبة سعى الإنسان الى بسط جسده بشتى الطرق على سطح هذه الكرة . أما اليوم وبعد ما يقرب من قرن من التكنولوجيا الالكترونية فقد أمكن للإنسان من أن ينشر جهازه العصبى المركزى ذاته ليحتضن به الكرة الأرضية كلها ، بل ويمسح الكواكب الأخرى - ويضغط الزمان والمكان . وبسرعة متزايدة نراه يصل الى المرحلة النهائية لامتداد الإنسان وحدوده . وإيا كانت إبعاد هذا الوعى التكنولوجى الالكترونى الشامل الجديد ، لا بد من الإشارة هنا الى أن هذا الوعى الشمولى الالكترونى لا يمكن دراسته بمعزل عن المجالات الأخرى التى يستطيع الإنسان فيها أن يمدأحد حواسه فى الفضاء ، فأى امتداد لأى جزء من أجزاء جسده - الكساء واللباس للجلد ، والآلات لليدين والقدمين والأسنان ، والعملات ووسائل النقل للسائقين والظفر ، والنظار والمجهر للعينين ، والسماعات للأذنين ، ومكبر الصوت للأحبال الصوتية الخ ... - لا شك يؤثر فى تركيبه النفسى والاجتماعى ككل .

فى عصر الماكينات - التى أدخلت تتخلى من مركز الصدرة - كان يمكن تقبل الحركات والأفعال (الميكانيكية) دون أن نهتم بها كثيراً ، فقد كفلت لنا حركتها البليغة (نسبياً) تأخر ردود الأفعال - أن وجدت - نوعاً ما . لم يكن مثلاً من الضروري على عامل يشغل آلة قديمة للطباعة أن يكون غاية فى الحرص واليقظة ، وعلى سائق سيارة من طراز عتيق لا تعدى سرعتها الثلاثين كيلو متراً أن تكون ردود أفعاله فورية ، أما الآن فقد تلتهم آلة الطباعة الحديثة السامع أن تشتت انتباهه ولو لجزء من الثانية ، وعلى سائق الطائرة التى تفوق سرعتها سرعة الصوت مرتين أو أكثر أن يكون هو ذاته عبارة عن آلة فائقة الحساسية . اليوم ، وفى عصر الصورة الكهربائية الالكترونية ، فانا نجد أن الفعل ورد الفعل يصدران فى آن واحد (نضغط على زر النور فنضيء عشرات المصابيح فى آن واحد ، ونضغط على أزرار فى عملية حسابية معقدة فنحصل على النتائج فوراً .

يحصى الرجل الغربى بأنه يعيش فى عصر القلق لأنه يشعر أنه يعيش على مستوى الماضى (تراثه وجدوره وحضارته الميكانيكية) وعلى مستوى الحاضر (الالكترونى الكهربى الفورى الآنى) ، يعيش على مستوى ميثولوجى ومستوى عصرى فى آن واحد - ومن هنا يحدث التمزق . فهو مازال يفكر ويعمل ويتصرف بالأسلوب القديم ، أسلوب عصر ما قبل الكهرباء الذى يجزئ الزمان والمكان . ولقد اكتسب الرجل الغربى من حضارته الميكانيكية القدرة على الفعل دون رد الفعل . فالجراح الذى يتفاعل مع كل عملية جراحية يقوم بها لن يفض له جفن . لقد تعلم الرجل الغربى فن أداء عمله بمنتهى التجرد والفتور . أما فى العصر الالكترونى ، عندما تصبح شبكة الجهاز العصبى للإنسان متصلة تكنولوجياً بالمتجمع البشرى بأسره ، لا يسعنا سوى المشاركة فى نتائج كل فعل من أفعالنا . لقد أصبح من العسير على الرجل الغربى الآن أن يتبنى موقفاً محايداً ، لأنه إذا أراد أن يعرف ما يجرى فى الولايات المتحدة فعليه أن يعرف ما يجرى فى الشرق الأوسط !

هذه الحيرة الجديدة يقدمها مسرح العبث فى أسلوب درامى عندما يصور لنا المازق الذى يجد الرجل الغربى نفسه فيه : رجل الأحداث والفعل والحركة الذى يؤدى العمل دون أن يورث نفسه فيه . فبعد مشات السنين من العمل المتخصص والتجرد والامتدادات المتنوعة لجسده ،

فجأة يجد هذا الرجل نفسه يعيش في عالم قد انكمش وانضط على نفسه ، وهذا الانكماش يفرض على الفرد نوعا من المشاركة الإيجابية ، ومن هنا تظهر حيرته ومبته ما يقوم به .

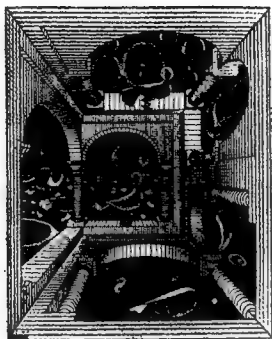
لهذا لم تمد وجهة النظر الفردية ملائمة لعصر الكهرباء . فالزاوية المحددة التي ترى منها الأمور لم تمد تني بالفرض ، فهي جزئية متخصصة ، وعلى مستوى بث المعلومات ونشرها سواء بوسائل الاتصال المرئية أو المسموعة أو المقرودة ، لاح في الأفق الرغبة في تقديم الصورة المركبة بدلا من الصورة التي من منظور واحد . ويوضح الرسم التالي وجود أكثر من وجهة نظر ، من الأمام ، من فوق ، ومن تحت .

وتبع ذلك رواج الكتب والاسطوانات (للموسيقى الكلاسيكية وغيرها) والمجلات التي تقدم مقتطفات ، مختارات ، بدلا من رواية واحدة أو أعمال موسيقية مؤلف واحد . حتى في الإزباء ، ظهرت أقمشة « مرتمة » بها « رقع » من مختلف الألوان ، وامتدت الصرعة الى الديكورات المنزلية ، والوان الطعام ومشروبات « الكوكيتل » . فاذا كان القرن التاسع عشر هو عصر كرسي رئيس التحرير والمقال الافتتاحي الذي يحمل وجهة نظره ، فالقرن العشرون هو عصر الصفحة الاولى الفيسفائية المتنوعة . فالكرسي يشجع على الامتداد بالرائ والتتنظير والتقميد والمقلنة ، اما الصفحة المنبسطة فهي كتبة المحلل النفسي يتجدد عليها الفرد بكامله ، ولهذا بلجا اليها المحلل النفسي لانها لا تشجع على ابداء الرأى من وجهة نظر خاصة .

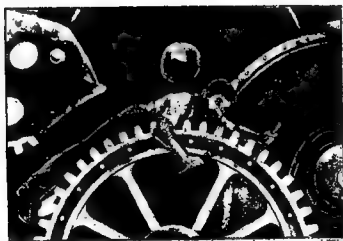
ان استعمال اية وسيلة من وسائل الاتصال - الكتب ، الراديو ، التلفزيون ، السينما ، الفيديو ، الشرائط المسجلة ، الامانات الضوئية - وكلها امتداد لحواسنا بطريقة أو بأخرى ، للمعين ، للادان ، للجهاز العصبي ، يترتب عليه نمط حياتي ونفسي واجتماعي معين . والآلة بوجه عام ، ما أن تدخل في حياة مجتمع من المجتمعات حتى تغير من أنماط الحياة فيه (١٣) . قد يقول البعض أن الآلة أداة محايدة سواء كانت تصنع السيارات الكاديلاك أو الرطبات . ولكن ما يهمننا من أمرها هنا هو ما تفرسه علينا من تغيير في أنماط الحياة وفي سلوكنا . ألم نشاهد فيلم العصر الحديث لشارلي شابلين ورايناه وهو يعمل على خط التجميع حتى أصبح جزءا من الآلة ذاتها الى أن ابتلعته في النهاية ؟

ما يهمننا هو النتائج المترتبة على تكنولوجيا الآلة الميكانيكية التي تجزئ العمل على طول خط التجميع قديما . والان ، ومع ظهور الأتمتة Automation تتضح أهمية التكامل والنظرة الشمولية التي هي في جوهرها نتيجة من نتائج الثورة الالكترونية الحديثة . فالأتمتة تقضى على الفواصل بين الحضارة والتكنولوجيا ، بين الفن والتجارة ، بين العمل والهوى .

ليست وسائله أى وسيلة من وسائل الاتصال أو أى تكنولوجيا هي مضمونها أو محتواها ، بل هي التغير أو التعديل أو التكيف في العلاقة أو النسبة أو المعدل أو النمط الذي تدخله في ميزان الأمور الحياتية . فالمسكك الحديدية أو القاطرة البخارية ، مثلا ، لم تبرز



(شكل ٤)



(شكل ٥)

اهمية السرعة، ولم تقدم وسائل للنقل أو محلات تجرى على قضبان ، أو تربط مكانا بمكان ، ولكنها خلقت أنواعا جديدة من الوظائف ، ومدنا جديدة ، وأنماطا حياتية معينة لملء الفراغ (محلات ومطاعم وفنادق وأماكن للتسليه والهوا). ويحدث هذا بفضل النظر من نوع البضائع المنقولة، وبفضل النظر من أماكن امتدادها سواء في بلد استوائي أو في بلاد أوروبا . أما الطاقة فتعمل، من طريق زيادة السرعة وتخطى الحواجز الجغرافية الطبيعية من جبال وبحيرات ومحيطات تعجز السكك الحديدية من اجتيازها ، على إزالة الفوارق بين المدن بزيادة معدل التنفس والتطور ، بفضل النظر من الأغراض التي تستعمل فيها الطاقة .

ونعود الى الضوء الكهربى سواء استعمل في إضاءة استاد رياضى أو في إضاءة غرفة للعمليات الجراحية في مستشفى ، فهو لا يهتما كثيرا لما أنه يفقد « المحتوى » ، « المضمون » ، « الرسالة » . ولا نذكر اهميته الا عندما نراه على لوحة للإعلان في ميدان عام ، فحينئذ نذكر أنه قد كف عن كونه مجرد « ضوء » ليصبح « رسالة » ، « اعلان » فعندها كمثل « الطاقة » ، لا نحس به الا اذا أصبح له « مضمون » . فالتلويح الكهربى والطاقة منفصلان تماما من استعمالهما ومع ذلك يقلصان الزمان والمكان في التعامل البشرى تماما كما يفعل الراديو والتلفزيون والتلفون والتلفزيون ، وبالتالي يخلقان نوعا من الاتصال اللاشعورى العميق .

لقد أوضح ديفيد هيوم (١٤) في القرن الثامن عشر أن مبدأ السببية لا يتوفر لجرد توالى الأشياء والظواهر ، وكون الشيء يتبع آخر لا يعنى شيئا . فلا شيء يستتبع التتابع سوى التنفس . لهذا فان أهم الانعكاسات الفكرية ظهر مع الكهرباء التي قضت على فكرة التتابع أو التوالى أو التعاقب ، وبدأ العالم والأديب والفنان يتحدثون عن التزامن والتواكب والآنية والفورية . ولم تكن المكنة أكثر وضوحا في مجريتها للحركة كما كانت من اختراع السينما أو الصور المتحركة ، تلك اللحظة التي تقلبتنا نقلة كبيرة من عالم الصور المنفصلة الثابتة للحركة المجزأة الى عالم الحركة المتصلة والعلاقات . فالصورة تعزل ما تصوره وتضع الموضوع في إطار مكانى محدد دون الروابط الزمانية . وتجرى السينما في أواخر القرن التاسع عشر وتعمل على إبراز تلاحق الصور وتضيف عنصر الزمان الى المكان ، وأصبح الفن السينمائى قادرا على عرض القريب والبعيد في الزمان والمكان في آن واحد . وعملت السينما على الإسراع بالحركة الميكانيكية ونجحت في نقلنا من عالم التتابع بصورة المتتالية (الصور الفوتوغرافية في اليوم للصور والفانوس السحري) الى العالم البنىوى المكتمل المتحرك الدينامى . فرمسالة التكنيك السينمائى ، بفضل النظر من موضوع الفيلم ، هى نقل المشاهد من عالم التتابع والتوالى والوصلات الى عالم الترابط الخلاق والصورة المتكاملة الشاملة الواحية . ووفرت السينما للمجتمعات الغربية الصناعية عالما وهميا وقدمت لهم أحلاما يمكن شراؤها . وكما يقول جومبرتس في كتابه Art and Illusion ، كان الوقت

موافقاً لظهور المذهب التكعبي ، ففي اللوحة التكعبية تظهر جميع جوانب المنظر أو الشكل دفعة واحدة وكان الرسام يقف في عدة أماكن في آن واحد ، على اللوحة ذات البعدين ، واختفى أسلوب « المنظور » ، كما في اللوحة (شكل ٦) لسيزان .

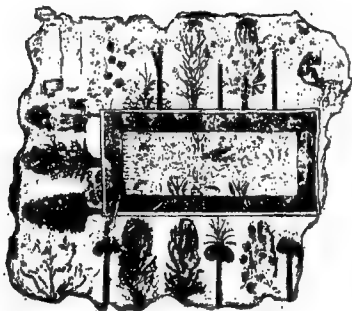
وهكذا لا بد من لوحة من منظور واحد (أو وجهة نظر واحدة) يتوهم فيها المشاهد الأبعاد المختلفة ، يقدم الفن التكعبي لوحة تتصارع فيها المستويات والخطوط والألوان والأشياء وتتطلب اندماجاً أكثر من جانب المشاهد . ليس هذا فقط ، بل أمر التكعبيون على إبراز الدخايل والخارج بجوانبه الستة بفرد الشيء بأبعاده الثلاثة على لوحة من بعدين تضيء بقواعد المنظور والنسبة والتناسب في سبيل إدراك فوري بالشيء ككل من جميع الزوايا ، كما يبدو في لوحة من الفن المصري القديم (١٥) (١٤٠٠ ق م) تمثل بحيرة للسك تحيط بها الأشجار من جوانبها وهو أسلوب في الرسم ما زال الأطفال يستعملونه إلى اليوم . ويقول جومبيرتش : قد تكبج المصري فنياً ولكننا لن نهزمه أبداً (شكل ٧) .

وهنا نواصل : ليس من الواضح أنه في اللحظة التي يفسح التوالى فيها المجال لهذه القدرة في الاحساس ، هذه التلقائية في المشاركة ، هذه الدعوة للاتصال يجد الإنسان المشاهد نفسه في عالم التكوين والتشكيل والمعادنة في الخلق والإبتكار ؟ ألم يحدث ذلك في مجالات أخرى ، في الشعر والمرح والخيال وفي وسائل الاتصال بأنواعها ؟ لقد تكيفت في عقل الإنسان فصوص انتباه متخصصة وتحوّلت إلى أدراك مجالات متكاملة . فقبل السرعة الكهربائية والمجال المتكامل لم يكن من الواضح أن الوسيلة هي الرسالة . كان يبدو أن الرسالة هي المضمون أو المحتوى ، كما كانت عادة الناس عندما يتساءلون : ما هو موضوع هذه اللوحة ؟ ومن الغريب أن بعض اللوحات الحديثة لا تحمل عنواناً لرسالتها وإنما يسميها الرسام : عمل رقم ١ أو ٢ ، أو يطلق عليها تكوينات ؟ ومع ذلك فلا أحد يسأل أبداً عن موضوع قطعة موسيقية أو ما هو موضوع هذه البناية أو هذا المنزل أو هذا الفستان . وفي الرياضيات الحديثة لا يطلب من التلميذ التركيز على « المسائل » أو « التمارين » بل يطلب منه تأمل « العلاقات » ، « المجموعات » . ألم يلجأ البيوت في شعره إلى الأساليب السينمائية وموسيقى الجاز كما يظهر بوضوح في « أغنية حب ج . ألفريد بروفروك » ؟ ألم يلجأ تشالري تشارلبن في حركاته في الأنلام الصامتة إلى مركب من خطوات راقص الباليه الرشيق ومشية المتسكع المتهايدة ، كما لجأ تشالري بوابيه إلى خلط الانجليزية بالفرنسية وديميس جويس في فينيجانز ويك إلى نعت لفة خاصة به من ٦٩ لفة ولهجة . ويقول لنا جيرارد ماثلي هويكتو (١٨٤٤ - ١٨٨٩) الشاعر :

« وفيما يختص بهذه السونيت الطويلة تذكر قبل كل شيء ما ينطبق على قصائدك كلها ، وهو أنها كتبت لكي تؤدي ، ولكي يكون أداؤها عن طريق قراءتها بالعين بل بصوت عال ، على مهل ، وبشاعرية (وليس بنبرة خطابية) ، مع سكنت طويلة ، ووقفات مستأنية منذ التساوي



(شكل ٦)



(شكل ٧)

ومقاطع اخرى مميزة ، وهكذا . هذه السونيت يجب ان تنشء ... خذ نفسا عميقا واقراها باذنك ، كما اريد لها دائما ان تقرأ ، فستخرج قصيدتي على اكمل وجه . » (١٦)

... اقراها باذنك

تخر الاعمال الادبية بهذا النوع من انتقال من حاسة لحاسة اخرى ومن الغريب ان كثيرا من قراء الادب الغربى الحديث لم يفتنوا الى الحكمة في الاستفناء عن علامات التنتيط punctuation في بعض الاعمال الروائية وكلها وسائل ايضاح بصريه تعين القارئ على متابعة النص . ان القرض من حذافها هو اجبار القارئ السلبى على المشاركة في طريق القراءة (باذنه) بصوت عال . كذلك الشعر الحر ، يجبر القارئ على المشاركة باذنه لا بعينه فقط . فعندما تحتار العين ولا تجد مؤشرات مرئية تعينها على القراءة تلجأ للاذن (شكل ٥) .

لا يمر يوم دون أن يتعامل فيه انسان العصر الحديث مع وسائل الاعلام والاتصال سواء على المستوى الفردى (التخاطب) او المستوى الجماهيري . لا يمر يوم دون أن يكون على مقربة من راديو في سيارته او في جيبه او في منزله او في الشارع ، ولا يمر يوم دون أن يشاهد برنامجا تلفزيونيا ، ونادرا ما يجلس على كرسى في المنزل او عند الحلاق او الطبيب الا ويبدأ مجلة او جريدة يومية او كتابا بجواره ، ويجد معظمنا متعة في قراءة كتيبات الارشادات لتشغيل جهاز منزلى جديد ، وتلفن الاسرة حول جهاز التلفزيون الذى يحتل مركز الصدارة في حجرة المعيشة ، ذلك المركز الذى كانت تحتله المدفأة فيما مضى في القرب . نجلس امامه كما كان الاجداد يلتفون حول الراوى فيما مضى والاولاد حول صندوق الدنيا والحاوى . لا يتحرك انسان العصر الحديث من مكان الى آخر الا ونجده يقرأ الارشادات والافئذ ليلا ونهارا في الشارع وفي الادارات الحكومية والمطارات ومحطات السكك الحديدية والباصات ، ترشده وتوجهه وتنصحه كما نراه يسمع التعليمات من مكبرات الصوت . ولا يمر اسبوع الا ونراه يشاهد فيلما سينمائيا في دار للعرض او في مدرسة او ناد او جامعة .

هل استطاعت كل وسيلة جديدة من وسائل الاتصال - الطباعة ، الصورة ، الراديو ، التلفزيون ، التلفون ، السينما - ان تكيف من اسلوب استجابتنا للعالم من حولنا ؟ ان نمارس نوعا من ترويض مذكراتنا الحسية ؟ الاجابة : نعم . سننجز فيما يلى ما كتبه مارشال ماكولان تحت عنوان : لماذا لا تستطيع المجتمعات الامية ان تشاهد الافلام السينمائية او الصور الفوتوغرافية دون كثير من التدريب .

« امد مفتش المرافق الصحية فيلما سينمائيا مبسطا وبأسلوب فنى في غاية السهولة لارشاد المواطنين في قرية افريقية الى اسهل السبل للتخلص من القاذورات وخاصة الماء الراكد في البرك الصغيرة امام الاكوخ . عرض الفيلم على المواطنين ، وبحركة بطيئة نوما ما ، حكاية رجل يخرج من كوخه ليرى علة من الصفيح مماءة بالماء الراكد فيجعلها بعيدا عن الكوخ ويلقى بها



(شكل ٨)

فيها على الارض ويوزع الماء يقدمه لكي لا يكون بركة تساعد على تولد البعوض ثم يضع العلبة الفارغة في كيس كبير للقمامة على ظهر حمار . كان الهدف من الدرس هو اهمية جمع هذه الانشياء التي تساعد على تولد البعوض في المياه الراكدة . وتجمع الملب في النهاية وتدفن في حفرة . ويستغرق عرض الفيلم خمس دقائق .

كان عدد من شاهدوا الفيلم ٣٠ وكان السؤال التقليدى بعد انتهاء الفيلم : ماذا رايتم ؟

وجاءت الاجابة المدهلة ومنهم جميعا : راينا دجاجة ، فرخة . ولما طلب منهم التحدث عن الفيلم وحكاياته قالوا انهم راوا رجلا ولكنهم لم يستطيعوا ان « يجمعوا » من « مفردات » الفيلم « قصة » ، « مغزى » ، وانما كانوا طول الوقت ينعمون النظر ويتفحصون « مفرداتها » ، « تفاصيلها » . اذن ما هى حكاية الفرخة ؟ قال الخبراء فيما بعد ان الجمهور الذى تعود على مشاهدة الصور الفوتوغرافية والافلام السينمائية يركز حينه عند المشاهدة على نقطة امام الشاشة المسطحة وتبعد عنها لكى يخلق منظورا من ثلاثة ابعاد تكون حدوده اطار الشاشة . وهذا يعنى انه يجب عليك ان « تأخذ » الصورة ككل ، اما هؤلاء الناس فلم يتعودوا على مشاهدة الصور . لم يكتسب الاميون هذه العادة التى يولئ العينين عند نقطة خارج الصورة وامامها لتتم النظر بأكمله . انهم « يقرأون » الصورة كما نقرأ نحن الصفحة المطبوعة - كلمة بعد كلمة - وسطرا بعد سطر . فهم لا يكونون وجهة نظر « منفصلة » عن الشيء المرئى ، بل نرى حيونهم مع الشيء . والمعين في هذه الحالة تبعد عن مجال « المنظور » وتدخل في مجال « المموس » .

ومن جانب آخر كشف الفيلم عن مدى من تكيفوا مع اسلوب مشاهدة الصور والافلام ومن لم يتكيفوا . هذه الدجاجة التي دخلت فجأة في اطار الفيلم من الناحية اليمنى ولمدة ثانية واحدة اثارت الانتباه لانها دخلت « دون مبررات » . كذلك اللقطات البانورامية سواء العمودية او الافقية كانت محيرة ناهيك عن اللقطات القريبة والبعيدة Close-up-telescopic . كان هؤلاء الناس يمتقدون أن المناظر هى التي تتحرك وليست الكاميرا او تركيب العدسات ذاتها فالفيلم الذى نشاهده يبدأ بصورة للمدينة من فوق ثم تتسلل الكاميرا الى احد المنازل وتدخل من النافذة الى حجرة المعيشة مثلا ومنها تنزل الدرج الى الشارع - هذا الفيلم يحير من لم يتعود على هذه الحيل السينمائية التي اكتسبنا القدرة على استيعاب فنونها على مر السنين . (١٧)

مما سبق يتضح أن وسائل الاتصال الحديثة تمارس على المدركات الحسية قوى ترويضية وتكيفية وبشكل فعال . ولقد قطعنا الى يومنا هذا شوطا لا بأس به في عصر الالكترون والامعة يعادل الشوط الذى قطعه القرن السابع عشر في عصر الطباعة والميكنة . ويتعرض العقل الغربى لنفس الهزات الفكرية ولوساوس وهواجس عصر القلق وعدم الاستقرار مثلما عاش العقل

الايلايبي في هالين في آن واحد . (بين دكتور هافوست لمارلو هذا الخليط بين العصور الوسطى وعصر النهضة) وكذلك العصر الفيكتوري الذي عبر ماثيو آرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨) عن حيرته بقوله « نهيم بين عالمين ، أحدهما ميت ، والآخر عاجز من أن يولد » ، ولكن ، بينما استطاع الايلايبيون أن يصلوا الى توازن قلق بين تجربة العصور الوسطى بتنوعها المختلط الشمولي وفردانياتها الجديدة ، نرى انسان العصر الحديث (والانسان الغربي على وجه الخصوص) يعكس النمط الايلايبي . فهو يواجه تكنولوجيا إلكترونية كهربية تجعل من هذا التفرد على ما يبدو فكرة عتيقة وتشجع بل تؤكد الترابطية الشاملة المتكاملة .

اليوم يعيش الرجل الغربي في فترة يسميها فورستر في روايته *رحلة الى الهند* شفق الرؤية المزدوجة Twilight of the double vision فترة من تاريخ حضارته تتصارع فيها حضارتان مختلفتان وكانت تبشير هذا الصراع واضحت في كتاب شبينجلر *نهاية العالم الغربي* The Decline of the West ١٩١٨ . فالحضارة الغربية الحديثة حضارة منضدة مطبوعة ، علمية ، تعتمد على الملاحظة (العين) والرصد (التسجيل) والتخصص (التجزئة) ، وحضارته القديمة (والشرقية عامة) تعتمد على المشاهدة والوسائل السمعية (الأذن) ، فهي حدسية ، شمولية ، متكاملة ، مترابطة عضويا . وفي عصر الالكترون والاتصال الكهربى الذى بدأ يخلف عصر الطباعة والميكنة تقابل بعض الملامح والتنظيمات الجديدة للعلاقات البشرية والتعبير في قوالب شفاهية / سمية كالإذاعة والشرائط المسجلة والاسطوانات (وتعليم اللغات بالاسطوانات) . ليس هذا بالأمر الذى يصعب ادراكه ولكنه يتطلب منامادة النظر في اساليب تفكيرنا كما يوضح لنا الفيلم التعليمى السابق عن البومض والفرخة . فمثل هذه التفريعات في اساليب وعينا وكيفية ادراكنا لماهية الأشياء كثيرا ما يتأخر الاحساس بها لاستمرار تأثرنا بأساليب ادراكنا القديمة وطول تكيفنا لها . فنحن ننظر مثلا الى انسان العصور الوسطى على أنه انسان متأخر متخلف حضاريا ونعتبر انفسنا أبناء العصر الحديث ، بينما يعتبرنا احفادنا وربما أولادنا «دقة قديمة» مع اننا نعيش في القرن العشرين ، فنحن ، بالنسبة لهم ، لم نعد اطلاقا تلك الخطوات الهائلة التى قفزها عصرنا في الخمسين سنة الأخيرة .

الانسان ، من بين - يقاله الكثيرة - حيوان يصنع الآلات . ونراه دائما مشغولا ببدء واحدة او اكثر من حواسه . فتؤثر الاسلحة بسدأبالانسان وينتهى بالقنبلة الهيدروجينية والصواريخ اللدنية ، والملابس بديل لاهابة ولكنها تمتد لتشمل المنزل والمجتمع السكنى واجهزة التكيف المركزى وكلها ، الى حد ما ، امتداد لجهاز الانسان البيولوجى في جسده للتحكم في درجة حرارته . الآلات في المنزل يكبل الجلوس والتمود والتوم وهكذا . وتأتى بعض الآلات كالنظارات والمجهر والراديو والتلفون والتلفزيون واللاسلكى والتلفراف والكتاب كلها وسائل تحمل الصوت والصورة عبر الزمان والمكان ، وكلها أمثلة لهذه الأبعاد المادية للانسان . حتى العملة سواء

الورقية أو المعدنية هي بعد آخر من أبعاد اختزان الجهد والعمل . ووسائل النقل هي الأخرى إبعاد جديدة للإنسان فشبكات المواصلات والنقل من شاحنات وبواخر وطائرات امتداد لنا وتقوم بما كنا نقوم به في الماضي على ظهورنا وأقدامنا . أن كل ما صنعه الإنسان يمكن النظر إليه على أنه امتداد لما كان يقوم به الإنسان في الماضي بجسده أو بعض متخصص من جسده . واللغة استمارة بمعنى أنها لا تختزن التجربة الإنسانية لحسب بل وترجمها من صيغة أو شكل أو مظهر إلى آخر . فيمكن مثلا لحاسة معينة أن تستقبل رسالة خاصة بحاسة أخرى فنحن نقيس درجة الحرارة مثلا (وحاستها اللمس) بمؤشر لدرجة الحرارة (نراه بالعين) وكذلك الوزن . وكنا نذكر العين السحرية في أجهزة الراديو القديمة وكنا عن طريقها نضبط المحطات (بالعين) بدلا من ضبطها ، كما كان يحدث من قبل ، بالأذن . وميكانيكي السيارات الذى يستعمل الآنعدادات متخصصة لضبط تزامن الاشتغال عن طريق العين بعد أن كان يعتمد في ذلك على أذنه المتحيرة . وورقة عباد الشمس (عن طريق العين) تفرق لنا بين الحامض والقوى (حاسة الذوق) . فحواسنا ليست نظما أو دوائر مغلقة ، ولكن من الممكن أن تتحول الواحدة منها ، وبطرق جديدة ، إلى الأخرى . ألم نر على شاشة تلفزيون الكويت في فيلم علمى تلك السيدة الروسية وهى ترى بأطراف أصابعها ؟ ومسلسل آخر يرى الأعمى فيه بمسام جلده . وتلجأ إدارة المخابرات المركزية الأمريكية إلى الاستفادة من درجة التركيز الفائقة لدى العميان في تفسير الأصوات المسجلة على الأشرطة التى يعجز البصرون عن القاء أى ضوء عليها كما تستعين بمن يتقنون على ترجمة حركات الشفافة (بالعين) من بعد دون سماعها .

لقد ظلت معظم التكنولوجيات الميكانيكية القديمة في القرون الثلاثة الأولى للتصنيع نظما مغلقة ، لا يتدر نظام منها على الانفتاح على الآخر . أما الآن ومع انفتاحها مع الثورة الإلكترونية الفورية الجديدة فقد أصبح من الممكن للحواس كلها أن تعمل في نظام أو مجال متكامل شامل يتطلب من الفرد وميا شاملا متكامل بها . فمتدما كانت التكنولوجيات بطيئة في الماضي . وبعضها منفصل عن الآخر ، كانت بحكم تصميمها نظما مغلقة ، محددة . أما الآن فقد تغير الحال وأصبح المرئى والمسموع والتحرك يعملون بشكل فوري وعلى نطاق واسع يشمل سطح الكرة الأرضية وأجزاء من الفضاء حولها .

هناك إذن اتجاه ملحوظ ، سواء في علم الفيزياء الحديثة أو الرياضيات أو الأدب ، أو التصوير أو الرسم أو النحت ، إلى إدراك التصور في كل ما تقدمه هذه العلوم والفنون والآداب عندما ترنق نفسها في حوالى مقفلة وتتقيد بما يطلق عليه « وجهة النظر » سواء كانت علمية أو أدبية أو فنية . ففي الرواية الحديثة يضع الكاتب نفسه على عدة مستويات زمانية ومكانية ويتنقل من الوصف الخارجى للشخص إلى الفوص إلى أعماقهم من طريق تسجيل تيار الوعى

فيهم . وفي التصوير اخترعنا عدسة عين السمكة بعد العدسة ذات الزاوية الواسعة ، وتستطيع العدسة الأولى أن تلم النظر على مدى ١٨٠ درجة . وفي التلفزيون نستعمل عدة آلات تصوير في آن واحد . وفي السينما كانت تعرض علينا لقطات متتالية من العرض القادم فيما مضى . أما الآن فتقسم الشاشة الى مربعات كرقعة الشطرنج ليظهر عليها **ودفعة واحدة** مناظر مختلفة من الفيلم الذي سيعرض . حتى على مستوى مفردات اللغة تظهر في الانجليزية الكلمات المنحوتة بشكل متسارع يفوق كثيرا سرعة ظهورها في العربية وكذلك الكلمات المختصرة . فمن افطار + غداء في الانجليزية نجد كلمة Brunch من Skirt + Skort = Skort, Breakfast + Lunch ومن الكلمات بل والمباراة المختصرة Dr. Mr p.m. UN. N.A.T.O. ولم ننجح في العربية الا في اختصار كلمة دكتور الى د . وصفحة ص . وتلفون ت ، وقبل الميلاد الى ق م . وميلادية : م وهجرية : هـ . وقد كنا سياقين فيما مضى في هذا المضمار كما في البسطة والحوالة والبشمي والحيملة والصهلقي والصلدم .

لم تعد الحكاية (وهي من شد الوفاق ، والمحبوك هو المحكم) في الرواية بحواها المتسلسلة المتتالية هي ما يسعى اليه كتاب القصة الحديثة ، ولم تعد القواعد الارسطية الصارمة (الوحدات الثلاث) التي تتحكم في سرد الاحداث من بداية الى وسط الى خاتمة هي ما يحرص عليه كتاب الرواية . لقد اصبح لدينا الآن فن جديد يفتح في خاتمته وينشعب ولا ينتهي فيه القصة بوضع نقطة بل علامة استفهام او تعجب ، ولا المسرحية ينزول الستار في الفصل الاخير . هذا الادب الجديد بحبكته الغريبة وتسلسل حوادثه المفوي المفاجيء يسبب للقارئ والمشاهد نوعا من الازعاج لانه يخرج قطار فكره من خط سكة الحديد الذي يشبه تسلسل حروف الطباعة على السطر ، كذلك التقديم والتأخير في الزمان والمكان ، وفي اساليب السرد المختلفة ، وفي اختلاف ابعاد المنظور في الرسم الحديث ، وفي الاقامات المتنوعة في الموسيقى الحديثة بل وفي اختفائها احيانا ، كلها اساليب تعبر القارئ او المستمع او المشاهد .

هناك اذن تحول ملموس في هذا القرن من التكنولوجيات الميكانيكية الى اخرى الكترونية تساعد على نوع من الانكاس في تطورها من حركة طردية الى حركة تجاذبية ناحية المركز . ومع ذلك نلاحظ اننا مازلنا نتحدث من **الانفجار السكاني والتوسع في التنظيم** . فكلمتا « انفجار » و « توسع » توحيان بحركة طاردة مركزية الى الخارج مع انه ليست الزيادة في اعداد الناس في العالم هي التي تخلق اهتمامنا بالسكان . الكوارث والمجاعات والأمراض والزلازل والفيضانات كانت موجودة دائما . اذن ما هو السبب في اهتمام المجتمع الدولي بها في الآونة الاخيرة . ما سبب اهتمام اليونيسكو (تشكلت عام ١٩٤٦) بالدول النامية ؟ كانت المجتمعات النامية هذه في القرن التاسع عشر تسمى « عباء الرجل الأبيض » ، وكانت افريقيا غارة سوداء بكرة ، حديقة حيوانات كبرى ينفذ اليها رجل الغرب بيندقية في سفاري للفصارة والتمتع والاسترخاء (والنهب) ، ثم يعود الى موطنه بعد فترة لا يحمل معه من ذكريات سوى جلد نمر او سن فيل ، وربما بعض الصور الفوتوغرافية فماذا حدث ؟ . حقيقة الامر الآن هي أن كل فرد في هذا المجتمع البشري - مجتمع الكرة الارضية - يحس بجاره ، وقد يكون جاره هذا في قارة

أخرى . فحياة ، ومع هذه الثورة الالكترونية فى وسائل الاتصال ، وجد كل فرد من أفراد هذا المجتمع الدولى نفسه يعيش عن قرب من الآخرين : السمر والصفر . فهو يراهم ويصن بهم . صحيح ان الكثافة السكانية ارتفعت بسبب الزيادة فى أعداد البشر ولكننا نحس بهذه الكثافة أكثر من قبل وبشكل مختلف بسبب الثورة الالكترونية فى وسائل الاتصال . كذلك فى التعليم : ليست الزيادة فى أعداد من يرقبون فى التعلم فقط هى التى تخلق الازمة بل لأن اهتمامنا الجديد بالتعليم يتبع مساراً جديداً يتجه ناحية **العلاقات** بين المعارف ، ناحية ما يصرف الآن بالمعارف المترابطة أو المتصلة

Border-line or Interdisciplinary Sciences

طب القضاء ، والهندسة الطبية Medical Engineering والبيوتكنولوجى وفيما سبق، Astro-physics كانت العلوم فيما مضى تدرس الواحد منها بمفرده عن الآخر ، أما الآن فقد تطلبت الحقول المشتركة الجديدة أقساماً وتخصصات جديدة مما أضعف سلطات الأقسام القديمة الى حد ما كتدوير الفروق بين الطبقات واضمحلال القوميات القديمة وإعادة تشكيلها واستقلالها ، تحت تأثير الثورة الالكترونية ، فى تجمعات جديدة (الأحلاف العسكرية والسوق الأوروبية المشتركة وهيئة الأمم المتحدة واليونسكو الخ) . ان عصر الاتصال الالكترونى يدفعنا الى الاحساس بالبشرية كلها ، والفروق بين التطور الميكانيكى والتطور الالكترونى كالفروق بين نظام خطوط السكك الحديدية ونظام أسلاك دوائر كهربية . فالنظام الاول يتطلب محطات بداية ونهاية ومراكز مدنية كبيرة واستعداداً خاصاً للشحن والتفريغ والتخزين (للركاب والبضائع والقاطرات) . أما القوة الكهربائية فقد تتوفر فى مزرعة ريفية أو فى ناطحة سحاب أو فى جناح فى فندق نضم أو فى خيمة فى البر ، فهى تحصل من أى مكان هو كلاً بل ولفوربيتها تجعل الانتقال من هذا المركز الى المحيط والاتصال به أمراً ميسوراً : فهى إذن تشجع اللامركزية ولا تتطلب تجمعات كبيرة . ويقول لنا سيجفريد جيديون (١٩) فى كتابه سيطرة المكنة انه منذ بداية القرن العشرين اخلت الفلسفة الميكانيكية للعالم تندهور . وعجزت فلسفة نهاية القرن التاسع عشر التى اهتمت بدقائق التفاصيل من إيجاد حل لادماجها . وبحاول القرن العشرون ان يعيد بناء فلسفة علمية متكاملة مجالها التوازن بين المعارف المتاحة كلها . واليوم سواء فى الفيزياء أو الطب أو الاقتصاد أو العلوم السياسية ترى هذه النظرة الشمولية ، وفى الصناعة تحول الأمانة محل التجزئة على خطوط التجميع وتعمل على ربط خطوات الإنتاج ربطاً عضوياً فى مجموع الإنتاج الضخم ، كما يحل الشريط الكهربى المفتط محل خط التجميع . وفى عصر بنوك المعلومات والمنتجات المبرمجة تبدأ السلع ذاتها فى اتخاذ شكل المعلومات ، تترجم الى «رسائل» . الا يطلق على الصفقات أياً كان حجمها Package deal ؟

ولو ان هذا الاتجاه لا يظهر بوضوح الا فى السلع الاستهلاكية كالسجائر وادوات التجميل والصابون (وهو مزيل لادوات التجميل !) . وباتى هنا دور الفنان الذى نفاه

أفلاطون من جمهوريته والذي حرم من السلطة لفترة لتجنده كبرى شركات الإنتاج للترويج لسلعها ، كما استغل رجال الحرب علماء الذرة في اختراع القنابل الذرية والأسلحة الفتاكة .

يقول المزمور (١١٥) :

أصنامهم فضة وذهب عمل أيدي الناس ،
لها أفواه ولا تتكلم ، لها أعين ولا تبصر
لها آذان ولا تسمع ، لها مناخر ولا تشم
لها أيدي ولا تلمس ، لها أرجل ولا تمشي
ولا تنطق بحناجرها ، مثلها يكون صانعوها
بل كل من يتكل عليها .

يقول المزمور أن الإنسان الذي يسمح للألة باستعباده يصير مثلها . ولقد ترجم الشاسور الصوفي بليك (١٧٥٧ - ١٨٢٧) وكان يجيد الرسم والحفر ، هذه النظرية في الاتصال الذي يؤدي إلى « الانفصال » أو « الانفلاق » Closure عندما يقول لنا :

إذا تغيرت حواس الإدراك ، تبدو الأشياء المدركة
وكانها تتغير

إذا انفلقت حواس الإدراك ، تبدو مدركاها
وكانها تنفلق هي الأخرى .

ماذا كان الشاسور بليك يعني بذلك ، لقد ثبت أن الأصوات العالية تساعد على حشو الإنسان بدون ألم ! يضع المريض على أذنيه سماعتين ويريد بواسطة مفتاح من شدة الصوت إلى أن يتلافى إحساسه تماما بالألم من آلة الثقب . هنا عندما نختر حاسة واحدة (السمع) للتنبيه الشديد ، أو نمول حاسة واحدة أو « ننتأصلها » بواسطة أي نوع من أنواع التكنولوجيا نجد أن باقي الحواس تفسر ، يصيبها الخدر ، وحسب فلسفة بليك يتسأل الحذر إلى تكنولوجيات العصر الإلكتروني بشكل حثيث ما لم نطرد منها . فمصر القلق هو عصر وسائل الاتصال الإلكتروني وعصر العقل الباطني والألومي ، هو عصر انفقور والشجر واللامبالاة وعصر المسكنات وجيوب الهاتف ، وعصر الانفارة والجريمة وأفلام الرعب والعنف والاقتصاب . ومع ذلك هو عصر وعينا بالألومي ، عصر الإدراك الفوري الشامل لما يدور حولنا ، عصر الإحساس الوجودي والمشاركة بعمق ، عصر الالكترسرون والكهرباء - وقد يكون عصر استنارة جديد .

بعض المراجع

أولا - تاريخ وسائل الاتصال :

- 1— Eder Josef Maria : *History of Photography*, New York Columbia W.P. 1945.
- 2— Mc Murtie Douglas C. : *The Book : The Story of Printing and Bookmaking* O.U.P. 1942.
- 3— White Paul : *News on the Air*, New York 1947.
- 4— Willis Edgar : *Foundations in Broadcasting* : Radio and Television O.U.P.

ثانيا : سيكولوجية الاتصال :

- 1— Bryson Lyman (Ed.) *The Communication of Ideas*, New York 1948.
- 2— Wiener Norbert : *The Human Use of Human Beings : Cybernetics and Society*, Boston 1950.

ثالثا : الوسائل :

- 1— Bettinger Hoyland : *Television Techniques*, New York 1957.
- 2— Eisenstein Sergei : *The Film Sense*, New York 1947.
The Film Form New York 1949.
- 3— Frey Albert : *Advertising*, New York 1957.
- 4— McLuhan M. : *The Mechanical Bride : Folklore of Industrial Man* London 1947.

رابعا : أبعاد الاتصال :

- 1— Kepes Gyorgy : *The Language of Vision*, Painting Photography Advertising-Design Paul Theobald and Co. 1969.
- 2— Mo Luhan M. & Quentin Fiore : *The Medium is the Message* London 1970.

مقدمة :

تتسم الحضارة الانسانية المعاصرة
بالثورة العلمية التكنولوجية وما تنطوى عليه
من تغير وتقدم متماثلين يتفرد بهما هذا العصر
الذي يرنو الى حضارة القرن الحادي
والعشرين . فهذه الحقبة الفريدة من تاريخ
الانسان هي عصر التكنولوجيا الراقية ،
وعصر المعلومات والتفجر المعرفي ، وعصر
التلاحم العضوي الوظيفي بين الانظمة العلمية
المختلفة ، وعصر توالد انظمة علمية جديدة
نتيجة لهذا التلاحم ، وغير ذلك من مظاهر
تماثل التغير والتقدم المستمرين .

هذه التغيرات بدورها قد انعكست على
الاتصال بعلمياته وتكنولوجياته ووسائله ،
حتى اننا نستطيع ان نسمي هذه الحقبة أيضاً
بـ « عصر الاتصال » . فالتكنولوجيا المعاصرة
قد اختزلت الانموال العقلي المعرفي
للناس الى الحد الأدنى ، وادت الوسائل
الحديثة للاتصال والمواصلات الى الاسراع بنشر
المعلومات الى الحد الذي نستطيع معه في
المستقبل غير البعيد ان نتوقع انه لن يوجد فرد
او جماعة سوف يكون في مقدورها الهرب من
تلك التأثيرات التي سوف تتلاحق عليها من كل
صوب اتصالي .

سكولوجية الاتصال

طلعت منصور

مدرس علم النفس بجامعة الكويت

تنضج تلك الحقائق من أنه إبان المقد
الآخر قد ازداد تدفق البحوث العلمية الخاصة
بالاتصال الانساني بمعدل مذهل . يعزى هذا
التدفق الى الاستخدام المتوسع لمصطلح
« اتصال » ، وإلى الاهتمام المتزايد ببحوث
الاتصال من جانب انظمة علمية عديدة .
ففي دراسة التطورات التي جبرت

في هذا الميدان يمكن أن نحدد أكثر من عشرين نظاما علميا أكاديميا يوفر المضمون والطريق للبحث في بعض جوانب التفاعل الإنساني (١) .

فالعلوم الطبيعية تسهم في دراسة الاتصال من طريق مجالات فنية مثل الميبرنطيقا ونظرية المعلومات ونظرية النظم . أما العلوم الاجتماعية فتحتضن الاهتمامات الشاملة لأصحاب الأثروبولوجيا الذين يعرفون الثقافة على أنها اتصال ، ولأصحاب علم النفس الاجتماعي الذين يحددون العلاقات بين نشاط الفرد والجماعة كعملية اتصالية ، ولعلماء اللغة الذين يصفون بعوهم في بنوية اللغة على أنها جانب من علم الاتصال . ولما اتجاهات أخرى تلك التي تأخذ بنظام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية interdisciplinary في دراسة الاتصال ، وفي مقدمتها علم النفس والاجتماع والاتصال الكلامي والعلوم السياسية والصحافة وغيرها كثير . وبالإضافة إلى ذلك ، تسهم العلوم الإنسانية - وخاصة علماء البلاغة والفلسفة - في تزويد التفاعل الاتصالي الإنساني بتراث غنى من التقاليد والتعاليم . من الواضح ، إذن ، أن ما يعرف بـ « علم الاتصال الإنساني » ليس على الإطلاق بنظام علمي واحد . فالاتصال الإنساني هو بالدرجة الأولى موضوع للبحث والتنظير العلميين (٢) .

ورغم الإنجازات العلمية المدهشة ، فإن ميدان الاتصال الإنساني لم يتوصل إلى إقرار حدود أو مجالات محددة له بدقة (٣) . ويمكن أن نمزج ذلك إلى نقص التكامل بين النظريات في هذا الميدان . وقد يتضح ذلك أيضا من الحقائق التالية : فهناك خمس وعشرون تصورا مختلفا لمصطلح « اتصال » يجري استخدامه في البحث في هذا الميدان (٤) ، وقد ظهر فيما ينشر من كتب ودراسات خمسون وصفا مختلفا للعملية الاتصالية . (٥) وعلاوة على ذلك ، فإن ثمة تصورات نظرية من شأنها أن تحد المحاولات الكثيرة لتكوين نموذج عام للاتصال . فعند أن نشر « شانون وويفر » (١٩٤٩) نموذجهما الرياضي عن الاتصال ، ظهر أكثر من خمسة عشر نموذجا مختلفا في تفسير الاتصال .

من الواضح ، والحال هكذا ، أنه حينما يختفى تصور للاتصال الإنساني يلقي قبولا عاما ، يكون من غير المستغرب أن يتعرض ميدان كهذا للكثير من النقد على أنه « يتضمن قدرا متراجما

1. Krower, F.H. The present state of experimental speech-communication research. In P. Ried (ed.), *The frontiers in experimental speech communication research*, Syracuse, New York, 1966, p. 21.
2. Schramm, W. Communication research in the Unites States. In *The Science of human Communication*. New York, 1963.
3. Thayer, Lee. Communication : concepts and perspectives. Washington, 1967.
4. Thayer, Lee. On theory building in communication : some conceptual problems, *Journal of Communication*, 13 (1963) 216-235.
5. Bettinghaus, E. *Message preparation : The nature of proof* : Indianapolis : 166, p. 31
6. Shannon, C., & Weaver, W. *The mathematical theory of communication*. Urbana, 1949.

من الحقائق والمبادئ ، وعلى انه « ... غابة من المفاهيم غير المترابطة ... وحشد من البيانات التجريبية (الامبيريقية) غير المنظمة ، والقيمة غالبا ... (٧)

والواقع ان البحث في ديناميات الاتصال الانساني ينبغي ان يركز على محورين رئيسيين :
اولهما - المعرفة المتكاملة التي تأخذ بنظام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية بالاتصال ، وثانيهما -
تمايز البحث في الاتصال بمحاولات معينة مثل تكنولوجيا الاتصال ، بيولوجيا الاتصال ،
سوسيولوجيا الاتصال ، سيكولوجيا الاتصال ، وغير ذلك من نواحي الاتصال المختلفة التي تستلزم
دراسات متعمقة توفر عليها علوم متخصصة . وهذان المحوران ينبغي ان يتفاعلا فيما بينهما ،
ليعمق بعضهما الآخر ، ويشريا البحث في الاتصال من جوانبه المختلفة ، وصولا الى التكامل النظري
للاتصال كظاهرة مركبة متشابكة الأبعاد والمكونات .



المدخل السلوكي لدراسة الاتصال : يسمى علماء الاتصال خاصة الى البحث عن القوانين السلوكية التي تحكم الاتصال الانساني . وهم بذلك يهدفون الى اقرار النظام الذي في سياقه يتواتر سلوك الأشخاص المرسلين والمستقبلين في مواقف اتصالية معينة . (٨) والاتصال - سلوكيا - شرط ضروري لتناقل المعلومات ولتنسيق نشاطات الافراد والجماعات ، حيث ان لمة خطوطا معينة للاتصال في اية جماعة تعيل الى الرسوخ والاستقرار فيما يعرف بشبكات الاتصال Communication nets (٩) ويمكننا بذلك ايضا ان نعتبر النظام الاجتماعي كمجموعة من المواقف المترابطة فيما بينها بواسطة قنوات الاتصال . Communication channels (١٠) .

ويسلم المدخل السلوكي في دراسة التفاعل الانساني ان الناس حينما يتواصل فيما بينها ، فانها تعمل ذلك بطريقة كلية . فالأحداث الاتصالية تتضمن الشخص الكلى . ويعني هذا ان السلوك الاتصالي لا يمكن اعتباره كشيء متميز تماما من محددات السلوك عامة : كالادراك ، التلطم الحاجات والدوافع ، والانفعالات ، الاتجاهات ، المعتقدات ، القيم ، المعنى ، الرسائل ، المواقف الاجتماعية ، الخ .

الاتصال الانساني ، إذن ، ليس عملية احادية مفردة ، ولكنه مركب من العمليات - اى مجموعة من القوى المتعددة المتواترة التي تتفاعل في مجال موقفى دينامي - بل ان اى نشاط يؤثر

7. Wastley, B., & McLean, M. A conceptual model for communication research. *Journalism Quarterly*, 34, (1957) 31-38.
8. Miller, G.A. *Speech communication : A behavioral approach*. Indianapolis, 1966, p. 26.
9. Coleman, J.C. *Psychology and effective behavior*. New York : Scott, Foresman, Co., 1969, p. 277.
10. Lindgren, H.C. *An introduction to social psychology*. New York : Wiley, 1973, p. 326.

في الاتصال الانساني هو في حد ذاته مركب من عناصر متفاعلة فيما بينها . ولناخذ ، على سبيل المثال ، احد مستويات التفاعل الاتصالي وهو نشاط الجهاز العصبي المركزي . وفي ذلك يقرر الباحثون في علم النفس العصبي « ان نظريات التفاعل بين النيرونات العصبية ينبغي تناولها ليس على أساس نشاط خلايا فردية ، ولكن على أساس العلاقات الكتلية بين الخلايا العصبية . وحتى أبسط نمط من السلوك انما يتطلب نشاطا متكاملا للملايين النيرونات العصبية . . بل اننا لنعتمد غالبا ان كل خلية عصبية في لحاء المخ قد تستثار في كل نشاط . . . اما السلوك الفارقي فيتحدد بواسطة تجمع خلايا تعمل مع بعضها اكثر مما يتحدد بواسطة الخلايا التي تسهم فقط في نمط سلوكي معين (١١) .

فاذا أضفنا هذا التعقد الهائل لنشاط الجهاز العصبي الى العمليات الاخرى - النفسية والاجتماعية والجسمية وغيرها من العمليات - يمكننا ان ندرك مدى تعقد القوى التي تكمن وراء عمليات الاتصال الانساني .



مفاهيم أساسية : لكي نساعد القارئ على حسن التوجه في الدراسة الحالية ، من المفيد ان نعرض لبعض المفاهيم الاساسية التي يلخز بها البحث في الاتصال ، وخاصة مفهوم الاتصال ووظائفه ، وكذلك جهاز الاتصال في الانسان .

١ - مفهوم الاتصال : لاشك ان مقدرة الانسان على انطلاقيه حركته وتعدد برامجاته (Versatility capacity) تبدو أكثر وضوحا وأهمية في مقدوره على الاتصال . وفي ذلك يقول الفيلسوف الاجتماعي الأمريكي « جورج هيربرت ميد » أن « أهمية ما نطلق عليه مصطلح « اتصال » تكمن في الحقيقة بأن الاتصال يوفر نوعا من السلوك الذي فيه قد يصبح الكائن الحي أو الفرد موضوعا لنفسه (an object to himself) . فحينما لا يسمع الفرد نفسه فحسب ولكن يستجيب أيضا لنفسه ، وحينما يتحدث الى نفسه ويحجب عليها مثلما يحجب عليه الشخص الآخر - في هذه الحالة يكون قد تكون لدى هذا الفرد سلوك يصبح فيه موضوعا لنفسه . (١٢) ومن الطبيعي ان يكون موضوعه نفسه هو الانا أو الذات أو الهوية التي يتميز بها في تواصله مع الآخرين . ولأهمية هذه المقدرة الإنسانية ، ينبغي تحديد مصطلح (الاتصال) كنقطة انطلاق لتناول هذا الميدان من الدراسة .

11. Ashby, W.R. The application of cybernetics to psychiatry. *Journal of Mental Science*, 100 (1954).

12. Miller, G.A. *The psychology of communication*. Pelican Books, 1974, pp. 7-8.

يمكن تحديد مفهوم الاتصال على النحو التالي :

« الاتصال هو العملية التي بها يتفاعل المرسلون والمستقبلون للرسائل في سياقات اجتماعية معينة » . (١٢)

يتضمن هذا التعريف عددا من الافتراضات عن طبيعة الاتصال . فالالاتصال كعملية يفترض أن مكونات التفاعل دينامية وليست سكونية في طبيعتها ، وأنه لا يمكن اعتبارها كعناصر غير متغيرة من حيث الزمان والمكان . بل أن الاتصال - كما يلاحظ « دانس » (١٤) موضوع للتغير حتى في أثناء توفرنا على دراسته واختباره . ويعني التركيز على التفاعل في تحديد طبيعة الاتصال ، أنه لا يمكننا أن نفهم جانباً واحداً من الاتصال بمزول من المكونات الأخرى للسلوك ، كما أن التغير في جانب من جوانب العملية الاتصالية قد يؤدي إلى تعديل في الاتصال ككل (١٥) . وطالما أن هذه التغيرات المتوالية تتضمن استجابات المرسل والمستقبل على حد سواء ، فلا يمكن اعتبار مبدأ التفاعل على أنه عملية نقل من جانب واحد . فالتفاعل هو بالدرجة الأولى عملية تبادلية في طبيعتها ، تبادل مشترك للمؤثرات المتراكبة ، أو هو « التوجه المتلازم » (co-orientation) لكل شخص متواصل نحو الأشخاص الآخرين ونحو موضوع تفاعلهم الاتصالي . (١٦) أما الرسائل كوسيط للاتصال فتتألف من أي متغير اتصالي - كالمعلومات مثلاً - يعمل على وصل التفاعل بين الأشخاص المتواصلين ، بما يؤثر في استجابات كل هؤلاء الأشخاص المشتركين في الاتصال . وعلى هذا النحو أيضا يمكن اعتبار السياقات الاجتماعية وظليتها على أنه جانب متكامل من التفاعل ، بدلا من اعتباره كموقع أو مكان يحدث فيه الاتصال .

مفهوم الاتصال إذن ، ينبغي أن يقوم على تصور شمولي يرفع في الاعتبار كل المحددات المتعلقة بالفرد والجماعة في عمل اتصالي معين . ويستلزم ذلك تناول الاتصال في إطار يتضمن جوانب متعددة .

الاتصال كنظام للسلوك : يقدم مدخل النظم إطارا مرجعيا ينظم مكونات العمل الاتصالي . وقد تقوم أنظمة أو نماذج الاتصال على تصور رياضي يصف الاتصال على أساس مفاهيمه بالعمليات التي تجري في ماكينة تشييل المعلومات Information processing machine : **العمل** أو **الحدث الاتصالي** يتضمن مصدرا أو شخصاً مرسلًا ينقل إشارة أو رسالة خلال قناة إلى **المكان المقود أو الشخص المستقبل** . ولكن في العلم الاجتماعي ، تهتم معظم نماذج الاتصال بتضمين وظائف أكثر من وظائف الإرسال - النقل - الاستقبال . لذا تضع في الاعتبار عوامل مثل طبيعة التفاعل ، والاستجابة للرسالة ، والسياق الذي يحدث فيه التفاعل .

13. Gertner, G. Mass media and human communication theory.
14. In F.E.X. Dance (ed.), Human communication theory. New York : 1967, p. 43.
15. Sereno, K.K., & Nortensen, C.D. Foundations of communication theory. New York: Harper & Row Pub., 1970, p. 5.
16. Newcomb, T.M. An approach to the study of communication acts. Psycholo. Rev., 60 (1953), 393-404.

— الاتصال نشاط قائم على ترجمة الرسالة الى رموز أو اشارات يجرى نقلها للآخرين — ثم ترجمة الرموز أو الاشارات المنقولة فى شكل رسالة (encoding — decoding) . ويهتم بهذا البعد خاصة معظم النماذج أو النظم «الاجتماعية» للاتصال .

— الاتصال كتفاعل هو عملية وصال linkage process بين المرسلين والمستقبلين للرسائل . وفى العملية تتضافر عوامل ومتغيرات كثيرة .

— اما « السياق الاجتماعى » social context الذى يتوافر فيه الاتصال ، فيشير الى تلك القوى التى تؤثر فى الاتصال فى موقف معين ، والتى تحكم تدفق المعلومات ونماذج التأثير من جماعة مرجعية الى جماعة أخرى ومن ثقافة فرعية الى ثقافة أخرى .

الاتصال ، هكذا ، مفهوم مركب متعدد الأبعاد . ويتطلب ذلك أن ينطلق أى « نظير » أو « نمذجة » فى هذا الميدان من هذا التصور .

ب — وظائف الاتصال : يستخدم الانسان نظام الاتصال لتحقيق عدة وظائف :

— استقبال ونقل الرسائل ، والاحتفاظ بالمعلومات .

— القيام بعمليات على اساس المعلومات المتاحة بهدف اشتقاق نتائج جديدة لم يكن يدركها الفرد مباشرة ، وكذلك بهدف إعادة بناء الأحداث الماضية والتنبؤ بالمستقبل .

— التأثير فى العمليات الفسيولوجية داخل الجسم وتعديلها .

— التأثير فى الأشخاص الآخرين والأحداث الخارجية وتوجيه هؤلاء الأشخاص وتلك الأحداث .

وفى الواقع أن وظيفة الاتصال تتسع لتشمل آفاقا أبعد . فكثير من الباحثين يتناولون الاتصال كوظيفة للثقافة ، وكوظيفة للتعليم والتعلم ، وكوظيفة للجماعات الاجتماعية وكوظيفة للعلاقات بين المجتمعات ، بل ويعتبرون الاتصال كوظيفة لنضج شخصية الفرد ، وغير ذلك من جوانب توظيف الاتصال .

ج — جهاز الاتصال فى الإنسان : يمكن النظر الى جهاز الاتصال فى الانسان (communica-
tion apparatus) على أنه تنظيم بنىوى وظيفى يعتمد على التوضع التشريحي
anatomical localization لعمليات الاتصال ولدينامياتها فى الجهاز العصبى المركزى الذى

17. Ruesch, J. Values, Communication, and Culture. In Ruesch, J. & Bateson, G. (eds.), Communication : The social matrix of psychiatry. New York : Norton & Co., 1968, pp. 17-18..

18. Ibid, pp. 16-17.

هو أشبه بـ « مركز الاتصال » في الأنظمة التكنولوجية للاتصال . ويتألف جهاز الاتصال في الإنسان من المكونات التالية :

- أعضاء الحس (المستقبلات receivers) .
- أعضاء التوريد أو التصدير (المرسلات senders) .
- مركز الاتصال (communication center) ، وهو موضع تجمع ومعالجة وحفظ الرسائل أو المعلومات في الدماغ .
- الأجزاء الباقية من الجسم ، وهي هيكل ماكينة الاتصال communication machinery .



أطار الدراسة الحالية : يتحدد هذا الإطار بالمنظور السلوكي لدراسة الاتصال الإنساني باعتباره ظاهرة اجتماعية نفسية مركبة ، تتضافر فيها جوانب ومتغيرات متشابهة . وفي هذا الإطار نتناول الموضوعات التالية :

أولاً - أبعاد الاتصال الإنساني :

- أ - الاتصال كعملية نقل واستقبال للمعلومات .
- ب - ميكانزمات التغذية الراجعة في العملية الاتصالية .
- ج - التعلم كاتصال .
- د - اللغة كاتصال .

ثانياً - أنماط الاتصال الإنساني :

- أ - الاتصال بين الفرد ونفسه .
- ب - الاتصال بين الفرد والآخرين .
- ج - الاتصال بين الجماعات الاجتماعية .

ثالثاً - صعوبات الاتصال (باثولوجيا الاتصال) .

وأخيراً - تحسين الاتصال .

وقد جاء تناولنا لهذه الموضوعات استناداً إلى تحليل للنظريات والدراسات المختلفة ، بغية استنباط العناصر الأساسية التي يمكن أن تفيد في تطوير نموذج سيكولوجي للاتصال الإنساني يكون مفتوحاً للتفاعل وللأخذ والعطاء مع النماذج الأخرى التي تقدمها العلوم المعنية بالاتصال .



أبعاد الاتصال الانساني :**اولا - الاتصال كعملية نقل واستقبال للمعلومات :**

الاتصال ، بالنسبة للشخص العادى غير المتخصص ، عملية بسيطة نسبيا : فكل فرد يقيم اتصالا أو يحاول ذلك ، وقد يعتبر الشخص المادى أن الناس تمقد الاتصال لان لغة شيء يسعون الى توصيله للآخرين : كالمعلومات أو المشاعر أو المطالب أو الأدلة والبراهين .

ورغم أن نظرة الشخص العادى الى الاتصال تنطوى على قدر كبير من الصديق ، إلا أن الاتصال يبدو مختلفا تماما بالنسبة للعالم السلوكى ، وذلك لعدة أسباب : فالعالم السلوكى يدرك التمقدرات المرتبطة بالاتصال ، وهي تمقدرات قد ينفلها الشخص العادى . كذلك فان ما يقلمه الشخص العادى من تفسير يترك الكثير من جوانب السلوك الاتصالي غامضا ، فعلى سبيل المثال ، لماذا يغير الناس في اتصالهم أحيانا من الكثير من سوء المعلومات misinformation ؟ ولماذا يعمد الناس اتصالات أحيانا بطريق تتوارى فيها المشاعر أكثر من أن تتضح ؟ لماذا يتعثر الاتصال بين بعض الأشخاص أو الجماعات ؟

وفى الواقع أن تمقدرات الاتصال تصعب على الفهم سواء بالنسبة للشخص العادى أو العالم المتخصص ، لاننا ننظري فيها على نحو موصول مستمر . فنحن ندمج دائما في أرسال أو استقبال أو تدوين أو معالجة الرسائل : فوجودنا هو في مجال نفسى - اجتماعى غنى بمعلومات الاتصال . وفى بعض الأحيان ، قد يكون ذلك ملهة للتشتت أو الבלبلة ، لان هناك الكثير من الرسائل المختلفة التي يجرى نقلها بطريقة متأنية .

الاتصال كأداة : قد ينظر معظم الناس الى الاتصال أساسا في ضوء ما يحققه لهم ، والاتصال بهذا المعنى هو عملية يمكننا من توجيه واستقبال الرسائل المحملة بالمعلومات ، وبالتالي من محاولة مياطرة نوع من الضبط والسيطرة على بيئتنا . أى ان الاتصال خادم لنا ، ونحن سادته .

تلك ولا شك نظرة ضيقة للاتصال ، لا يستطيع العالم السلوكى أن يتقبلها لأنها لا تضع في الاعتبار ما يترتب عليها من آثار جانبية عديدة قد تكون في بعض الأحيان أكثر أهمية مما تحمله الرسائل الموجبة والمستقبلية من معلومات واضحة . وبالإضافة الى ذلك ، فان هذه النظرة تتجاهل عددا من الطرق التي بها نستخدم الاتصال فيما هو أبعد من نقل واستقبال المعلومات المباشرة .

ومع ذلك ، فمن السهل أن نفسر لماذا تأخذ بالنظرة الضيقة للاتصال . فكلمنا معينا في مهام الحياة اليومية ، فاننا قد لا نهتم بالنقاط والتفاصيل الدقيقة والفروق الطفيفة المتعلقة بالسلوك الاتصالي . بل أن ذلك ليبدو غير متسق مع أدوارنا - كآباء أو كطلاب أو كعمال أو كمديرين أو غير ذلك من الأدوار الاجتماعية والمهنية - بأن تستغرقنا أنواع الظواهر الاتصالية التي يهتم بها العالم السلوكى . فما يعنى العالم السلوكى من مشكلات قد لا تكون موضع اهتمامنا ، في حين أن المشكلات التي نخبرها في محاولة الاتصال قد تكون بالنسبة له ذات أهمية شديدة .

فمن ناحية ، تتحدد المشكلة التي يحتمل أن تعنيها أكثر من غيرها في أن نجد الطرق التي نعبر بها من أنفسنا بطريقة ملائمة - كان نجد المصطلحات والعبارات الملائمة ، ونجنب العبارات التي تعطي للآخرين انطباعا خاطئا ، ونحاول أن نجعل الآخرين يتحدثون عن أشياء همنا ، وهكذا . ونحن في هذا نكون على وعي بذلك المشكلات حينما نسعى إلى أن نجد الكلمات الصادقة لوصف مشاعرنا الدفينة ، كان تملكنا الغيرة من صديق لأنه يعبر عن نفسه بقوة ويستحوذ على انتباه السامعين .

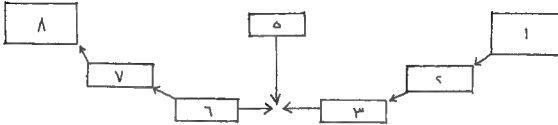
ومن ناحية أخرى ، يتحدد الفارق الأساسي بين نظرة الشخص العادي والعالم السلوكي إلى الاتصال في أن العالم السلوكي يميل إلى أن يعتبر الاتصال على أنه « موقف » ، فيه يقوم الشخص الموصل communicator بإحداث تغييرات في السامعين . (١٩) فالاتصال المعلومات ، على سبيل المثال ، يستثار بواسطة الاعتقاد بأن السامع سوف يتقبل المعلومات وسوف يسلك وفقا لها . ويمكن أن نجد المثال الواضح لهذا الاعتقاد في الإعلان عن السلع . فالشخص المعلن يرمم بأنه إذا كان لرسالته أن تصل إلى السامع المقصود ، فإنه يترتب عليها بعض التغيير في سلوك السامع : أن السامع سوف يلجأ إلى شراء المنتجات المعلن عنها بدلا من غيرها .

الاتصال كعمل تفاعلي : يميل العالم السلوكي إلى النظر إلى الاتصال على أنه تعامل أو عمل تفاعلي (Transaction) ، وإلى التزم بأن الاتصال لا يتم إذا لم ينفع السامع بطريقة نشطة في العملية الاتصالية (٢٠) . ومن أمثلة هذا الاندماج الانتباه - أي الإصغاء ، والتتبع ، ومحاولة الفهم . مثال آخر لهذا الاندماج ، وهو الدخول في حوار ، أو تبادل الآراء وجهات النظر . ومع ذلك ؛ فليس هناك من عمل تفاعلي حقيقي وبالتالي ليس هناك من اتصال حقيقي ، إلا إذا اعتقد كل من الطرفين - الموصل والسامع - بأن لغة شيئا سوف يجنيه نتيجة لذلك .

ويعرض الشكل رقم (١) رسما تخطيطيا للاتصال كعمل تفاعلي . ففي الفرد المتصل تنشأ حالة من التوتر إلى الحد الذي يشعر معه بأنه مضطر إلى توصيل بعض المعلومات التي ترتبط بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشعوره بالتوتر . وهو في ذلك يختار وسيطا لنقل المعلومات يحقق به اتصاله . وعادة ما يكون هذا الوسيط هو الكلام أو في شكل إيماءات أو حركات تعبيرية ، أو قد يتم الاتصال من طريق الكتابة أو استخدام « نظام مورس » عبر الموجات القصيرة بالراديو . وإيا كانت الطريقة التي يختارها الفرد ، فإن معلوماته ينبغي أن توضع في شكل رسالة ينبغي أن تترجم بدورها إلى رموز أو إشارات (encoding) بالشكل الذي يتفق مع المعلومات ونمط الوسيط المستخدم في نقلها . أما النقل الحقيقي للمعلومات فيأخذ شكل إشارة يجري إرسالها من الشخص الناقل للمعلومات إلى الشخص المستقبل عن طريق ما يعرف بـ « القناة » channel . ولكن ما يسميه أخصائيو الاتصال بـ « الضوضاء » قد يتدخل في تعطيل الإشارة أو اختلالها . وإذا تكلمنا من الناحية الفنية ، فإن أي تفرق في الرسالة المستقبلية ، إنما يعزى إلى « الضوضاء » ، التي يمكن أن تتدخل في أي لحظة في نظام الاتصال .

19. Bauer, R.A. The obstinate audience : The influence process from the point of view of social communication. Amer. Psychologist, 19 (1964), 319-328.

20. Ibid.



شكل (١) : رسم تخطيطي للاتصال كعمل تفاعلي transaction ، حيث يحدث الاتصال على النحو التالي :

(١) الموصل أو المرسل للرسالة (المصدر) : توجد حالة توتر في الموصل ، تؤدي به الى الرغبة في توصيل المعلومات ، لذلك يصبح مصدر الرسالة .

(٢) الرسالة المترجمة الى اشارات : يجري ترجمة المعلومات الى اشارات أو رموز يعمل على نقلها الآخرين encoding أي ترجمة الرسالة في شكل رموز ملائم (عادة اللغة أو الإيماءات) .

(٣) جهاز الإرسال الوسيط : الرسالة - في شكلها المترجم الى اشارات - يجري نقلها في جهاز إرسال ملائم (كالجهاز الصوتي) أو في مجموعة من أجهزة الإرسال (كالجهاز الصوتي والتلفزيون) .

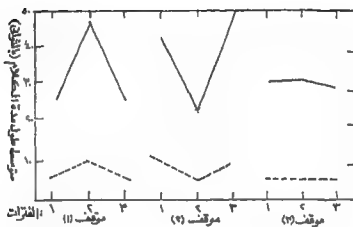
(٤) القناة : يبحث جهاز الإرسال بالرسالة عبر قناة في شكل إشارة .

(٥) المستمع : عندما تمر الإشارة عبر القناة ، تكون عرضة للضوضاء ، بما قد يتدخل منه تعريف في الرسالة المنقولة .

(٦) المستقبل : يلتقط الإشارة من القناة .

(٧) ترجمة الإشارة المنقولة في شكل رسالة decoding

(٨) السامع أو مستقبل الرسالة (الغاية أو الكائن المقصود) : تصل الرسالة - كما جرى تعديلها من طريق ترجمة الإشارة المنقولة - الى غايتها أو مكانها المقصود ، أي السامع الذي يفسرها لكي يحدد مضمونها من المعلومات .



شكل (٢) : متوسط طول المبريات التي يستخدمها الشخص الذي يجري التجربة (ينظر في الرسم الطول المتكافئة) - - - - - في مواقع كان يختلف فيها بصفة متكافئة طول مبريات الشخص الذي يجري منه التجربة (ينظر في الرسم الطول المتكافئة)

Matarazzo J. D., et al. (1964) Ibid.

وحيثما يتم استقبال الإشارة ، فإن المستمع يدركها على أنها رسالة ، حيث يترجم رموزها أو اشاراتها في شكل رسالة (decoding) ، ويفسرهما . وتتمكس العملية حينما يستجيب الشخص المستقبل للرسالة ، ومن ثم يصبح مرسلًا .

وغالبا ما يكون هناك تأثير متبادل في طول الرسائل المتواصلة بين شخصين . وفي ذلك توضح بحوث « ماتارازو وزملاؤه » (٢١) العلاقة بين طول مدة الكلام والعملية الاتصالية لدى أزواج من الأشخاص ، وذلك من طريق تنظيم مواقف يقوم فيها الأشخاص الذين يجررون المقابلة بضبط أطوال الأسئلة والتعليقات بعناية في خلال مقابلات تستغرق ٥ دقائق مع أشخاص مرشحين للعمل ببعض الوظائف . وقد نظم الباحثون ثلاثة أنماط من المواقف : الموقف الاول ، وفيه تستغرق تعليقات الشخص الذي يعقد المقابلة خمس ثوان في البداية ، ثم تزداد الى عشر ثوان ، وفي النهاية تنخفض الى خمس ثوان . وكما يوضح الشكل رقم (٢) ، ينخفض من هذه الزيادة التي تبلغ ١٠٠٪ في طول مدة كلام الشخص الذي يعقد المقابلة زيادة مماثلة في طول مدة استجابة الأشخاص الذين تجرى معهم المقابلة . وفي الموقف الثاني ، كانت الإجراءات التجريبية عكس الموقف الاول (١٠ - ٥ - ١٠) ، وتربط عليها تفسير مماثل في طول مدة استجابة المفحوصين . أما في الموقف الثالث ، حيث كان هناك تباين ضئيل في طول مدة كلام الشخص الذي يعقد المقابلة ، فقد أبدى المفحوصون كذلك تباينا ضئيلا في طول مدة كلامهم .

وفي سلسلة أخرى من التجارب ، توصل « ماتارازو ووينز » (٢٢) الى أن مقدار الوقت المنصرم بين انتهاء المفحوص من كلامه وابتداء الشخص الذي يعقد المقابلة بتوجيه السؤال التالي الى المفحوص ، يرتبط وثيقا بتواتر استجابات المفحوصين : فكلما طالت مدة توقف الشخص الذي يعقد المقابلة ، طالت كذلك مدة أرجاء استجابة المفحوص . ويفسر الباحثان هذه الظاهرات في ضوء نظرية التعلم الاجتماعي ، التي تقر أن الأشخاص المشتركين في محادثة يصيرون « نماذج » لبعضهم الآخر . ويمكن النظر أيضا الى هذا التأثير المتبادل على أنه نمو لمعايير معينة بين أعضاء جماعة .

وسائل الاتصال الساخنة والباردة : تعتبر استشارة السامع واحتوائه شروطا ضروريا لفاعلية النظام الاتصالي الذي تبثه وسائل الاتصال الجماهيري خاصة . وفي ذلك تؤكد نظرية « مالك لوهان » (١٩٦٤ (٢٣) ، ١٩٦٧ (٢٤) أن طبيعة وسيط الاتصال من حيث التأثير الصام

21. Matarazzo, J.D., etal. Speech durations of astronaut and ground communication. *Science*, 143 (1964).
22. Matarazzo, J.D., etal. Interviewer influence on durations of interviewee silence. *J. exp. Res. Pers*, 2 (1967), 59-69.
23. Mc Luhan, M. *Understand media : the extension of man*. New York : Mc Graw-Hill 1964.
24. Mc Luhan, M. *The medium is the message*. New York : Benton, 1967.

للمرسالة ، تكون في الغالب أكثر أهمية من مضمون الرسالة ذاتها . لذا يصف بعض وسائل الاتصال communication media على أنها « ساخنة » hot media لان اشاراتها بسيطة ومباشرة ، وتتطلب انهماكا قليلا نسبيا في شكل اعادة ترجمة رموز الرسالة أو تفسيرها من جانب المستمعين . وهناك وسائل أخرى « باردة » coolmedia ، لانها تتطلب انهماكا اكبر وتهيؤا اعظم من قبل المستمعين . ويعتبر « ماك لوهان » الراديو مثالا للوسيط الساخن ، والتلفزيون كوسيط « بارد » . وزعم بان الدراميين والسريسي الاستشارة وهم الاشخاص « الساخنون » في تأثيراتهم الاتصالية -- ينبغي ان ينقلوا معلوماتهم الى الآخرين واتصالاتهم بهم من خلال الوسائط « الساخنة » ، وذلك لكي يحققوا أقصى تأثير ممكن . فعلى سبيل المثال استطاع الرئيس الأمريكى السابق « جون كيندى » وهو شخص « بارد » ، أن يعطى انطبعاا اتصاليا من خلال التلفزيون افضل مما استطاع أن يحققه نظيره « ريتشارد نيكسون » ، وهو شخص « ساخن » .

وقد خضع صدق هذا التفسير للاختبار في تجربة جرى فيها تقديم خطاب سياسى عبر الراديو أو التلفزيون بواسطة ممثل يعطى صورة « ساخنة » أو « باردة » عن نفسه . وقد تم بالتالى تنظيم أربعة أنماط مختلفة من تقديم الخطاب ، بحيث أن كل خطاب منها كان يوجه الى سامعين مختلفين . ولكن النتائج لم تؤيد وجهات نظر « ماك لوهان » كلية ، لان السامعين قد أبدوا ميلا الى الاستجابة الى الممثل « البارد » بطريقة افضل من الاستجابة الى الممثل « الساخن » والى الأداء التلفزيونى منه الى الراديو . ويقول آخر ، فان الأداء « البارد » عبر الوسيط « البارد » قدلقى الاستجابة الافضل كما تنبأ « ماك لوهان » ولكن الاستجابة الاسوأ كانت للأداء « الساخن » عبر الوسيط « الساخن » خلافا لما ذهب اليه « ماك لوهان » . وهكذا يبدو أن درجة تقبل السامعين للرسالة وتوجههم نحوها إنما يتأثر بمتغيرات أكثر من مجرد درجة الانهماك التى يتطلبها الوسيط الاتصالى .

فالاتصال لا يمكن أن يتم الا اذا أبدى السامع اهتماما كافيا بالاستجابة . ومن أبرز الأساليب التى تكفل انهماك السامع وانضوائه فى العملية الاتصالية ما ينجح فيه الشخص الموصل من تشجيع للتغذية الراجعة .



(نلایا) میکانیزمات التغذية الراجعة فى العملية الاتصالية :

تعرف العملية التى من خلالها يدرك الفرد نتائج استجابته أو نمط استجابته بـ « التغذية الراجعة أو المرتدة » feedback . وتشير هذه العملية بذلك الى المعلومات التى

يتلقاها الفرد عن ملامة وكفاية أدائه . وغالبا ما تؤدي « معلومات التغذية الراجعة » feedback information إلى تغيير السلوك وفقا لعدة طرق (٢٥) :

- ١ - بهذه المعلومات يتعلم الفرد أن يميز بين إمارات cues الموقف .
 - ٢ - قد تؤدي معلومات التغذية الراجعة إلى تعديل دافعية الفرد .
 - ٣ - قد يترتب على معلومات التغذية الراجعة بعض المعارف التي يمكن أن يستخدمها الفرد في مواقف أخرى في المستقبل .
- وبمعنى ذلك أن معلومات التغذية الراجعة قد تؤدي إلى تعديل العمليات الإدراكية ، والدافعية ، والمعرفية ، وأن هذه العمليات بدورها قد تؤدي إلى تعديل السلوك الظاهري للفرد .

ولهذا العملية أساس فسيولوجي معبر ، يتمثل في بعض الوظائف التي تقوم بها المنطقة الجبهية frontal zone والمنطقة قبل الجبهية prefrontal zone بالدماغ الإنساني ، وهي ميكانيزمات « التوريد العائد » return afferentation فالإدراك يتقدم إذا اتحد وانفق مع التوريدات العائدة المتعلقة بهذا الإدراك في خبرة سابقة ، ويتأخر اكتشاف الأخطاء وتصحيحها إذا لم تتحد مشيرات الإدراك مع التوريدات العائدة . (٢٦)

وفي ضوء ذلك ، ليس هناك من أساس علمي لأن نتقبل مفهوم الاتصال لعملية من جانب واحد (one-way process) ، فالإتصال عملية تفاعل متبادل بين شخصين أو أكثر تلعب فيها الأدلة الراجعة دورا كبيرا في توجيه وتدعيم العملية الاتصالية . (٢٧)

التغذية الراجعة كميكانيزم توجيهي : إن ما يفعله الشخص المرسل حينما يحاول تتبع رسالته التي يريد بها توصيل معلومات معينة ، هو أن يحدد تأثيرها على الشخص المستقبل ، أي أن يصبح حساسا لا تسميه بالتغذية الراجعة .

التغذية الراجعة مصطلح استعاره علماء النفس من علم هندسة الإلكترونيات . وهي العملية التي تحدث حينما تجرى لاستعادة البيانات المتعلقة بإدراك نظام ما (ماكينة أو كائن حي مثلا) إلى النظام لتفديته لكي تسمح بتصحيح الإدراك وملائمته . ويمثل هذا الميكانيزم ركيزة أساسية لعلم « الميبر نطقيا » (٢٨) فالطائرة ، على سبيل المثال ، تعمل على أساس مبادئ

25. Loeve, M. R. Psychology of education. New York : The Ronald Press Co, 1970, pp. 409-410.

(٢٦) نقتل ملخصا : الفيزيولوجي في دراسة النشاط النفسي . مجلة العلوم التربوية والنفسية ، العدد ٢٦ ، العدد الثاني ، ١٩٧٨ .

27. Bauer, R. A. op. cit.

28. Wiener, N. The human use of human beings : cybernetics and society. Boston : Houghton Mifflin, 1950.

التغذية الراجعة ، حيث يتضمن تركيب الآلات ميكانيزمات عمل الاجزاء المختلفة وتصحيح الاداء وفقا للتغيرات المختلفة . فاذا أدى التفسير فى التيارات الهوائية الى تحول فى مسار الطائرة ، فانه وفقا لنظام التغذية الراجعة يجرى تصحيح المسار وتزويد الطاقم الفنى لادارة الطائرة بالمعلومات التى تمكنهم من حسن توجيهه واداء هذه الماكينات . مثال آخر ، تؤدي الامتحانات والاختبارات الى تزويد المعلمين بمعلومات التغذية الراجعة . فيستطيع المتعلمون ان يكتشفوا نواحي القصور فى استراتيجيات تعلمهم ، كما يستطيع المعلمون ان يكتشفوا مدى نجاح جهودهم التدريسية ، وبالتالي فان كليهما يتأثر له ان يقوم بالتصحيح اللازم للسلوك فى الواقع اللاحقة .

ويمكن اعتبار التعلم الاجتماعى كنتيجة للتغذية الراجعة فالاساليب المختلفة للسلوك ، التى يستخدمها الاطفال فى محاولتهم للتكيف داخل أسرهم وثقافتهم ، من شأنها ان تستدعى استجابات من الوالدين والرفاق ، بعضها ايجابى وتأييدى ، والاخر سلبى اومحاذيد . هذه الاستجابات ، بدورها ، توفر المعلومات اللازمة لتقييم السلوك من حيث ملامته او عدم ملامته . لذلك ، فان السلوك اللائق يتدعم ويقوى ، والسلوك غير اللائق يخبر وينطفئ . هذه العملية تستمر معنا فى مواقف الحياة المختلفة وتشكل الاساس فى تعلمنا التكيف مع الواقع الاجتماعية النفسية باستمرار الضغط الاجتماعى كتغذية راجعة : ان سلوكنا ، اللفظى او غير اللفظى ، مصدر للمعلومات التى يلتقطها الآخرون ويستخدمونها كأساس لتعيين ما وراء سلوكنا من دوافع . اى انهم بدورهم يصدرون رسائل توفر تغذية راجعة تعلمنا بمعلومات عن تأثير افعالنا عليهم . وسواء كنا نسمى الى هذه التغذية الراجعة او لا نبحث عنها ، فمن المحتمل ان يكون لها نوع من التأثير على سلوكنا اللاحق . فبسبب هذه التغذية الراجعة ، نجد انفسنا مسوقين الى تغيير سلوكنا وفقا لادراكنا لانفسنا وللافتان داخل الجماعة .

يقول آخر ، لعل « الرغبة الاجتماعية » *social desirability* دورا كبيرا فى توجيه السلوك الانسانى ، حيث تباين معايير الجماعة ضغوطا على سلوك الفرد فيسمى الى تعديلهِ مساهمة لهذه المعايير فى بعض الاحيان . وفي ذلك توضح دراسات «آش» (١٩٥٦) (٢٩) ١٩٥٨ (٣٠) مدى تأثير ضغط الجماعة على تعديل احكام الافراد . ففي هذه الدراسات التى تلقى فيها الافراد تغذية راجعة من طريق ملاحظة الاختلاف بين قراراتهم وقرارات الآخرين ، عمد معظمهم الى تعديل قراراتهم واحكامهم فى وقت او آخر اثناء التجربة كنتيجة لهذه التغذية الراجعة .

29. Asch, S.E. Studies of independence and conformity. Amminority of one against a unanimous majority. *Psychol. Monogr.*, 70 (1956), No. 9.
30. Asch, S.E. Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgments. In Maccoby, Newcomb, & Hartley (eds.), *Readings in social psychology*. (3rd ed.). New York, 1958.

التعاطف كعامل هام فى التنظية الراجحة: يعتبر التعاطف empathy من المقومات الرئيسية للتنظية الراجحة . فمهارتنا فى ملاحظة التفيرات فى مشاعر واتجاهات السامعين تمكننا من تحديد ما اذا كانت رسائلنا تصل الى الآخرين وما لها من تأثيرات عليهم . هذه المعلومات ، حالما تتزود بها انظمتنا المعرفية ، تمكننا اكثر من - تغيير طرائقنا ومن ان نجد اساليب للاتصال اكثر فعالية . فعلى سبيل المثال ، يدرك المحاضر انه يفقد اهتمام السامعين بالمحاضرة اذا رأى بعضهم يتحدث الى الآخر ، او يتعلمون فى اماكنهم او ينتقلون منها ، او غير ذلك من الاشارات الدالة على عدم ارتياحهم . هنا يستطيع ان يغير من طريقته ، كان يتوقف ليحكى قصة ، او يبرز موقفا ، او يستخدم ايضاحات اكثر . او يستجمع براعته فى استيعاب السامعين ، الخ . ويتضح من دراسات «آش» السابق ذكرها ، ان التعاطف يوفر ايضا معلومات قد تؤدي بنا الى تغيير عقولنا وكذلك طرائقنا فى الاتصال .

ثالثا - التعلم كاتصال

اذا كان « التعلم نشاط هدفه استثارة التعلم » ، فان التعلم هو « تغير ثابت فى الميل السلوكى للفرد » ، (٣١) كما انه « تلك العملية التى تتغير بها مقدرة الفرد او استعداده كنتيجة للخبرة » ، (٣٢)

ويمثل هذا التعريف لطبيعة التعلم الانجاه العام لدى كثير من علماء النفس ، من حيث اعتبارهم للتعلم على انه تغيرات فى السلوك فحسب (٣٣) . ولكن ليس كل تغير فى السلوك او فى المقدرة على الاستعداد يمكن توصيفه بالتعلم ، بل ليس كل تغير ايضا يكون نتيجة لمنطق معين من الخبرة . يعتبر تعلمنا ، كالتغيرات التى قد يغيرها الفرد نتيجة للشيخوخة او التعب او الحرمان او الايمان او غير ذلك . لكل ذلك قد يميل بعض علماء النفس الى اعتبار التعلم كتغيرات تنتج من التدريب والممارسة (٣٤) او اعتباره « كممارسة متدعمة » ، اي كممارسة تنطوى على ناتج يعمق على الرضا ، (٣٥)

والتعلم الانسانى على هذا النحو هو بالدرجة الاولى عملية نمائية تقدمية progressive تتمثل فى اكتساب مستويات متقدمة من سلوك الفرد واتجاهاته وقيمه ومهاراته ومعارفه وفلسفته فى الحياة ، وفى اسلوب حياته بصفة عامة . ويكون مردود عملية التعلم بذلك هو تغير الشخصية نحو مستويات ارفع .

31. Craig, R., Mehrens, W., & Clarizion, H. *Contemporary educational psychology*. New York : Wiley, 1975, p. 8.
32. Ibid, p. 118.
33. Hilgard, E.R., & Bower, G.H. *Theories of learning*. (3rd. ed.). New York : Appleton-Century - Crofts, 1966, p. 2.
34. Carry, R. & Kingsley, H.L. *The nature and conditions of learning*. (3rd ed). Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1970, p. 10.
35. De Cesco, J.P. *The Psychology of learning and instruction*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1968, p. 243.

والعلاقة بين التعلم والاتصال علامة وظيفية متبادلة : فالتعلم لا ينشأ من فراغ ، وإنما من خلال التفاعل بين فرد وآخر في سياق خبرة ، وقد يكون للآخر حضور مباشر في الموقف التعليمي مثل مواقف التعلم المدرسي ، أو غير مباشر مثل قراءة الفرد لكتاب أو مشاهدته لفيلم . والتعلم بذلك هو عملية اتصالية . ومن ناحية أخرى ، ينطوي الاتصال على عملية تعلم بدرجة كبيرة . فالرسائل والمعلومات المتبادلة في سياق العملية الاتصالية تتمخض عن تفضير هائلة سواء فسي سلوك الشخص المرسل للمعلومات أو الشخص المستقبل لها ، وما يرتبط بذلك من تفسير في عملية التغذية الراجعة ، وهذه العلاقة المتبادلة بين التعلم والاتصال تتضح من الشكل رقم (٣) . الذي يبين كيف أن التعلم المدرسي تحكمه علاقة تفاعل اتصالي بين المعلم والمتعلم في إطار سلسلة من العمليات التي ترتبط مع بعضها في دورة للتغذية الراجعة لدى المعلم والمتعلم .

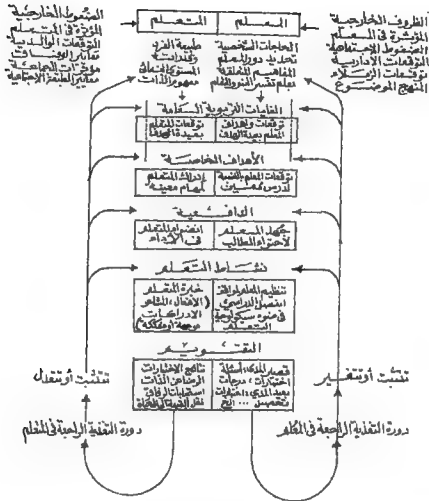
ولهذه العلاقة الوثيقة بين التعلم والاتصال - التعلم عملية تفاعلية اتصالية ، والاتصال عملية تعلم - مقومات رئيسية نجملها فيما يلي :

الانصواء في الخبرة : فإذا كان كل تعلم يتأتى أساساً من خلال الخبرة التي تعنى تفاعل الفرد مع بيئته في سياق عملية اتصالية ، فإن هذا التعلم يتم وفقاً لما يخبره الفرد في محاولة إشباع حاجاته والوفاء بمتطلبات المجتمع وضغوطه . ويقدر ما يكون عمق انصواء الفرد في مثيرات بيئته وتوحده معها ، تكون فاعلية الاتصال والتعلم . **إزاء المعنى :** التعلم والاتصال الفعّالان يقومان على لرائهما بالمعنى ، ليكون مضمونا التعلم والاتصال معاني غنية حية ، تربط بحياة الفرد وبأهدافه واهتماماته . فيقدر ما يكون التعلم ذي معنى *meaningful learning* ، تكون فاعلية التعلم . وكذلك يقدر ما يكون الاتصال ذي معنى *meaningful communication* ، تكون فاعلية الاتصال .

للاتصال بدون المعنى أو الضحل المعاني *meaningless* يكون اتصالاً آلياً ، بارداً ، محدوداً ، ووقتياً ، بينما يكون الاتصال الجيد غنياً بالمعلومات والبيانات الملائمة وبما تنطوي عليه من « كيفيات » (*how's*) و « أسباب » (*why's*) ، وتكون استجابات الأشخاص موضع الاتصال مدعومة بالقدرة على تحليل المواقف المختلفة ونقدها والتبصر باحتمالاتها ، أي تنطلق الاستجابات من الوعي ، أي من أعمال الوظائف العقلية العليا ، لآمن التقليد أو الإيحاء .

ومن ناحية أخرى ، يعتبر الاتصال الضحل بالمعاني أقل استثارة للاهتمام ، وأقل أرضاء لحاجات الفرد ، وهو بذلك لا يشبع الأشخاص موضع الاتصال ، فيميلون إلى صده ورفضه . فهو اتصال لا يحتوي الأشخاص ، وبالتالي يفقد آثاره ونواتجه .

التتابع والاستمرار : يؤدي التتابع المنظم المستمر للخبرة موضوع التعلم والاتصال إلى ترابط عناصرها وتماسكها مما تتولف شيئاً ينطوي على قيعة حقيقية . ومن المقومات البارزة لتحقيق التتابع والاستمرار في التعلم والاتصال تكوين « مفاهيم استراتيجية » *strategic concepts* « كخيوط للاستمرار في تناسج الخبرة . ولنفرض ، على سبيل المثال ، أن المعلمين يتفقون على أن مفهوم « التغير » أحد الخطوط الأساسية للاستمرار في النهج ، فإن هذا يستلزم تخطيطاً مناسط



شكل (٢) : التعلم التدريسي كما يمكنه ثلاثة تفاعل اتصال بين المعلم والمتعلم .

(Morse C. W. Psychology and teaching. Bombay : T. B. Taraporevala Sons & Co., 1970, p. 195)

التعلم والاتصال على أساس توظيفها في إطار هذا المفهوم الاستراتيجي وليس في إطار منهج متمركز حول الموضوعات curriculum topic-centered . وفي هذه الحالة يكون هناك اختيار واسع لموضوعات من مواد مختلفة تستخدم في توسيع وتمييق وتاصيل هذا المفهوم بطريقة متتابعة مستمرة . كالتغيرات في الجو وفصول السنة وما يصاحبها من آثار ، التغيرات في الزمن حينما تخطئ الألوان ، التغيرات في استعمال الأرض لفترة من الزمن ، التغيرات المصاحبة للتفاعل الكيمائي ، التغيرات الاجتماعية والمادية التي تتبع الاختراعات والاكتشافات ، التغيرات في العمليات الحسابية ، تغيرات المفاتيح في الموسيقى ، تغيرات الجسم بالتربية الرياضية ، وغير ذلك من أبعاد ومظاهر واحتمالات التغير التي لا تنتهي .

ولمنا نجد في نموذج التعلم الذي يقدمه « ١ . وايت » (١٩٧٠) ويطلق عليه « التعلم القائم على المشاركة » أو « التعلم التشاركي » (participative learning) ، توظيفا لديناميات العملية الاتصالية الفعالة في مواقف التعلم المدرسي (٣٦) فيقدر تمكن المعلم من تنظيم وتوجيه التعلم ليقوم على عملية اتصالية حية بينه وبين التلاميذ ، وبين التلاميذ وبعضهم الآخر ، وبين كل هؤلاء وخبرة التعلم ، تتحقق الغاية من التعلم وهي نمو المتعلمين . وفي ذلك يقاوم « وايت » بين الدور الاتصالي « للمعلم المشارك » في عملية التعليم participative instructor وبين « المعلم التقليدي » : فبالنسبة للنموذج الأول تكون عملية الاتصال أكثر تمركزا حول التعلم learner-centered ، بينما يكون الاتصال في النموذج التقليدي أكثر تمركزا حول المعلم instructor-centered ينضج ذلك من تحليل الدور الاتصالي للمعلم في كلا هذين النموذجين للتعلم :

الدور الاتصالي للمعلم في

نموذج التعلم التقليدي	نموذج التعلم التشاركي
— يركز على تقديم المحتوى والعلاقات والمعلومات .	— يركز على عملية التعلم — تمام أن يتعلم (learning to learn)
— يسقط بمسؤولية تقرير ما يحتاجه التلميذ ويدفعه للتعلم وفقا للخطوط التي يقرها المعلم .	— يحث التلميذ بفاعلية كي يسقط بمسؤولية تعلمه على أساس من الدافعية الذاتية .
— يقرر ما يحتاجه التلميذ ، ويوفره خلال الدروس والتعيينات وأنشطة التعلم المختلفة .	— يساعد التلميذ على أن يتعلم أن يكون باحثا نشطا من المعلومات ، وأن يحدد مصادرها المتاحة ويقيم منها بفاعلية .

36. Wight, A. W. Participative education and the inevitable revolution. *Journal of Creative behavior*, 4 (1970), 234-282.

- يتوقع من التلميذ أن يتعلم التوصل الى المعلومات واستخدامها بقدر ما تكون لازمة لحل المشكلات .
- يتوقع من التلميذ أن يتعلم المادة المضممة اليه ، بهدف استبعادها في الامتحانات .
- يتوقع من التلميذ أن يتعلم بواسطه الاستقصاء والاستكشاف وطرح الاسئلة والدخول فى حوار ، وتكوين الفروض والتحقق من صحتها ، وحل المشكلات .
- يتوقع من التلميذ أن يتعلم اساسا بواسطه عملية خزن المعلومات فى الذاكرة وحفظها ، وتكوين استجابات للاسئلة .
- يركز على العملية الابتكارية من حيث تحديد وحل مشكلات قائمة فى الواقع الحيائى فى اطار حلول ممكنة كثيرة ، فلا يوجد اخصائى أو حل واحد صحيح .
- يركز على استكمال التدريبات او المشكلات التى تستند على الكتب المدرسية ، وذلك على أساس وجود «اجابة واحدة صحيحة» ، والمعلم هو الاخصائى .
- يصوغ أهدافا ، ولكن عادة ما تقوم على تفعية حاجات التلميذ .
- يصوغ أهدافا محددة قائمة على حاجات التلميذ فى بنى حاجات واهداف التعلم لديه .
- يهتم فى التلميذ فى قياس وتقويم خبرة التعلم والمعلومات المستوعبة ، والتقدم نحو تحقيق الاهداف .
- يهتم فى التلميذ فى قياس وتقويم المادة التى يقدمها للتلميذ ، وأدائه وتقويمه فيها .
- يركز على التحصيل الفردى ارتباطا بحاجات التلميذ وأهدافه .
- يركز على الاداء ارتباطا بالجماعة ، على أساس التدرج وفقا للمنحنى الاعتدالى .
- يركز على مساعدة التلميذ على تعلم العمل بفاعلية مع الآخرين ، فى سياق مناشط تعاونية لحل المشكلات .
- يركز على التنافس بين الرفاق ، بهدف زيادة التحصيل والدرجات المدرسية وما شابه ذلك من أنماط الإثابة .
- يركز على المناقشات والمناقشات التى يقوم التلاميذ انفسهم بتصحيحها وتقويمها .
- يركز على الاتصال المقنوع « بين التلميذ والمدرسة وبين التلاميذ انفسهم .
- يركز على الاتصال من جانب واحد - من المعلم الى التلميذ ، مع وجود اتصال ضئيل من جانب التلميذ أو بينهم .

- يتجنب اسداء « النصح » ، ولكن يساعد التلميذ على كشف البديلات ، وعلى اتخاذ القرارات .
 - يستثير الآراء والمقترحات والنقد في التلاميذ ، ويشركهم في عملية اتخاذ القرار .
 - يشجع اللاشككية والتلقائية في الفصل ويعمل على اقرار علاقات غير شكلية مع التلاميذ .
 - يفرض اجراءات شكلية وضوابط محددة في الفصل كما يقيم علاقات شكلية مع تلاميذه .
 - يطلب الاحترام للمعلم كسلطة ، ولا يثق في احكام التلميذ .
 - يحاول ان ينمي في التلاميذ جوا من الصراحة ، والثقة والاهتمام بالآخرين ، مع ازويد كل شخص بمعلومات التفضلية الراجعة التي يحتاجها لتقييم ادائه وتقدمه .
 - ينمي في التلاميذ تنافسا يخلق جوا من عدم الثقة ومن نقص الاهتمام بالآخرين ، ويزودهم بالتفضية الراجعة التي تتعلق بالاداء في الامتحانات .
 - يبني البرنامج الدراسي بطريقة تساعد على معالجة المشكلات غير المخططة وغير المتوقعة كفرص موائية للتعلم .
 - يتتبع البرنامج الموضوع بدقه ، ويتجنب المشكلات حتى لا تتداخل مع جدولة البرنامج .
- من هذا يتضح ان التعلم الجيد ، كما يتضح من موصفات الدور الاتصالي للمعلم في نموذج التعلم القائمة على المشاركة ، يقوم على « الاتصال المفتوح » بين الشخص والآخرين وبين الأشخاص وبعضهم الآخر (intra - inter communication) ، وعلى الفتح مجالات الخبرة ، وتدريب ما يكتسبه الشخص منها . ومن ناحية أخرى ، يوفر التعلم الجيد فرصا موائية لتحقيق الذات ، فما يتوفر في هذا التعلم من خبرات يؤدي الى توظيف إمكانات الفرد والى احساسه بذاته .



رأبما - اللغة كاتصال

اللغة نشاط عقلي واق يعمل كشرط اساسي لتنظيم عملياتنا العقلية المعرفية ، وكوسيط حتمي للاتصال الانساني . فباللغة يستطيع الانسان ان يحدد هذا الوجود المادى والانسانى في خصائص وعلاقات وقوانين ، وان يتحقق له الوض بهذا الوجود والتحكم فيه على اساس « التماسه » في دماغه في شكل رموز وكلمات ، وفي تكوين « صور مثالية » لموضوعات هذا الوجود وظواهره

واحداه . وبالفئة ينتقل الانسان من معرفة مجتزأة متبعثرة بمناصر الوجود الى « الانعكاس المهم » . *generalized reflection* لها فى شكل مفاهيم مجردة . والفئة بذلك توفر للنشاط العقلى المعرفى والسلوك الانسانى خاصية « الاقتصاد العقلى » *mental parsimony* الذى يكمن وراء القدرة المتعاضمة للانسان على التحكم فى الوجود . (٢٧)

فالفئة ، كنظام من الرموز ، تحقق وظيفتين متكاملتين :

(أ) الوظيفة الاتصالية ، حيث تعمل الفئة كوسيط للتفاعل بين الافراد ، ولنقل واستقبال المعلومات .

(ب) الوظيفة التجريدية ، فالفئة وسيط لتكوين الافكار التى تجرد الواقع وتخترله فى شكل رموز تمكن الانسان من فهمه وفصله بدرجة اكبر .

بقول آخر ، تتحدد وظيفتا الفئة بالاتصال والتعميم ، وما يقوم بين هاتين الوظيفتين من تفاعل انما يترى دور الفئة فى حياتنا : (٢٨)

فالوظيفة الاولى للكلام واللغة - وهى الوظيفة الاتصالية - هى بالدرجة الاولى وسيلة المباشرة الاجتماعية ، وسيلة التعبير والفهم . ومن حقائق علم النفس العلمى استحالة الفهم وتواصله بين العقول بدون وجود تعبير توسيطى . ففى حالة عدم وجود نظام للاشارات ، اللقوة أو غيرها ، يتحقق الاتصال فى أضيق الحدود ويكون أكثر بدائية . أما الاتصال بواسطة التعميمات الحركية ، التى تلاحظ اساسا بين الحيوانات ، فلا يمدو الا ان يكون مظهرا للانفعال . فذكر الأول الذى يرتاع خوفا عند رؤيته للخطر ويصيح ناهضا ، لا يخبر الآخرين بما رآه ولكنه يؤثر فيهم بخوفه .

أما التوصليل الرشيد والمقصود للخبرة والفكرة الى الآخرين فيتطلب نظاما توسيطيا *mediating system* ، أصله الكلام الانسانى الناشىء من الحاجة الى الاختلاط والمباشرة الاجتماعيتين والتفاعل الاتصالى بين الافراد فى سياق العمل والانتاج . ولكن علم النفس كثيرا ما تناول هذا الموضوع بطريقة مفرطة فى بساطتها ، افتراضا بان الاشارة (الكلمة أو الصوت) وسيلة الاتصال ، وبانه من خلال الاداء الثانى يمكن ان يصير الصوت مرتبطا بمضمون أى خبرة ، ومن ثم يمكن ان يستخدم لتوصيل نفس المضمون لغيره من الأشخاص .

ولكن الدراسة الدقيقة لنمو الفهم والاتصال فى الطفولة تبين أن الاتصال الحقيقى يتطلب **العنى (أى التعميم)** ، **مكثما يتطلب الاشارات** . فعالم الخبرة - كما يقر « إدوارد سابير » - ينبى أن يجرى اختزاله وبسيطه وتعميمه بدرجة هائلة قبلما يمكن ترجمته الى رموز .

(٢٧) طلمت منصور : **العلاقة بين التفكير واللغة** . المؤتمر الخامس والاربعون للمجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الخامس والاربعون ، ١٩٧٥ .

(٢٨) ل. فينوفسكى : **التفكير واللغة** . (ترجمة : طلمت منصور) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٠ - ٨٢ .

وبهذه الطريقة يصير الاتصال ممكناً ، لأن خبرة الفرد تستقر فحسب في وعيه الذاتي وقد لا تكون قابلة للتوصيل . فلكي تصير قابلة للتوصيل ، ينبغي تضمينها في فئة معينة category
يعتبرها المجتمع الإنساني كوحدة .

ومن ثم ، يقوم الاتصال الإنساني الحقيقي على « اتجاه تميمي » generalizing attitude
يمثل بدوره مرحلة متقدمة في نمو الماني . وهكذا تفقد الاشكال الأرقى للتفاعل والممارسة الإنسانية
ممكنة فحسب لأن تفكير الإنسان يمسك واقعات متصورة conceptualized actuality
تجريبياً ، اختزالها لظواهر وأحداث الوجود والعلاقات بينها . في هذه الاشكال الراقية التي
تميز الاتصال الإنساني تتجسد وظيفياً وحدة التفكير واللغة ، وحدة التميميم والاتصال ، وحدة
التفكير التميمي التجريدي والتفاعل الاجتماعي الراقى .

وبعبارة أخرى ، تعتبر اللغة ، بوحدة وظيفتها - هي مضمون الومي الإنساني الذي
يتبدى في الانسائط الراقية من السلوك الإنساني . (٣٩)

فالواقع المحيط بنا ينعكس في أدفة الناس في شكل نماذج تفكيرية متعددة تلخص العلاقات
المضمنة في هذا الواقع ، هذه النماذج تتكون وتتدمر باللغة ، كما يتم توصيلها بها . ولا تنأى
عملية انعكاس الواقع بدون تسيط اللغة التي تمثل حاملاً لمعارفنا المتطوعة بهذا الواقع .

واللغة لا يمكننا من التعبير عن معارفنا عن العالم الخارجي فحسب ، ولكن أيضاً عن
عالمنا الداخلي - من اتجاهات نحو موضوعات العالم الخارجي ، ونحو الأشخاص الآخرين ،
ونحو ذواتنا وسلوكنا ومواقفنا ووعياتنا واحساساتنا .

اللغة والهوية الثقافية: تمثل اللغة المشتركة بين أعضاء الجماعة ، تمايزاً عن كل أشكال التفاعل
الاجتماعي ، أكثر المصادر رسوخاً واستمراراً لما يعرف بـ « الهوية الثقافية » أو « **الذات الثقافية** »
cultural identity
فالهويات والفروق الثقافية بين الجماعات والثقافات المختلفة تميل
إلى أن تتبع خطوطاً لغوية . فما يوجد من فروق هائلة في العادات والقيم والاتجاهات والمقوس
يُصاحب بفروق في اللغة ، كما أن التشابه في اللغة يميل إلى أن يدعم التشابه في السلوك
الاجتماعي . لهذا كان من الطبيعي أن تكون اللغة العربية في مقدمة المقومات التي تقوم عليها القومية
العربية . ونجد أيضاً أن الأمريكيان يشعرون بتقارب نحو كندا وإنجلترا أكثر من البلاد الأخرى
والثقافات فيه ، إلى أن تسود بينهما لغة مشتركة وهي اللغة الروسية . ومن ناحية أخرى ، نجد
أن البلاد المجاورة لغويا ، كالهند وبلجيكا ونيجيريا وترطم بمشكلات مستمرة تتعلق بالحفاظ على
الوحدة القومية لأن الفروق اللغوية تدمر وتضخم الفروق الثقافية . وقد صارت الوحدة الإيطالية
في القرن التاسع عشر ممكنة بسبب الاتفاق على اللغة الإيطالية كوسيط ثقافي للاتصال .

(٣٩) د. آدابو : علم اللغة ومشكلة الومي . (ترجمة : طلعت منصور) مجلة العلم والمجتمع . تصدر عن مجلة رسالة
الوئسكو . القاهرة ، العدد المئرون ، سبتمبر / ١٩٧٥ .

وتتضح اللغة كركيزة للهوية الثقافية ودالة لها في الثقافات الفرعية sub-cultures في المجتمع : الطبقات الاجتماعية ، الفئات المهنية، الريف - الحضر ، العواصم - الأقاليم ، السواحل - الدواخل ، وغير ذلك من تنوع الفئات الثقافية في المجتمع . فالطبقات الاجتماعية والمستويات التعليمية تتكشف أيضا في أساليب التعبير لأعضاء هذه الثقافات الفرعية . ونستطيع عادة أن نحكم على شخص متحدث بأنه ينتمى مثلا ، الى الطبقة الوسطى أو الدنيا من خلال طريقته في الحديث ، واستخدامه للكلمات ، وطريقة التلفظ ، والنحو وما شابه ذلك ، رغم أنه من الصعب تحديد الفروق بين الطبقتين الوسطى والعليا . فقد أوضحت دراسة « ستانلى بلوج » (٤٠) كيف أن الخصائص اللغوية ومستوياتها تتباين بعمق وفقا لاختلاف المستويات التعليمية الثقافية . وقد اعتمد في هذه الدراسة على تحليل للخطابات الواردة الى رئيس تحرير مجلة « هيرالد يوسطن » ، على أساس نوعية الورق المستخدم في الكتابة والنظافة والنحو والكلمات المستخدمة ودقة الخط . وقد استطاع الباحث أن يتنبأ بالمستوى التعليمي الثقافي بدرجة من الدقة تصل الى ٧٥ ٪ تقريبا . فالخطاب ، كغيره من أشكال الاتصال ، مصدر صريح للمعلومات (ما الذى ينشده الكاتب من الاتصال؟) ، كما أنه أيضا مصدر ضمنى للمعلومات . فكاتب الخطاب إنما ينقل للأخر شيئا من نفسه من خلال الورق الذى يختاره للكتابة ، ومن خلال نفاثته ونظامه وغير ذلك من المؤشرات .

وهنا تسأل : لماذا تعتبر اللغة دالة للهوية الثقافية للجماعات الاجتماعية ولأعضاء هذه الجماعات ؟ تتضح الإجابة على هذا السؤال من طبيعة اللغة كوسيط للاتصال الاجتماعى ولتجريد العقلى ، وكذلك من المورد الحاسم الذى تقوم به اللغة في عملية التطبيع الاجتماعى . وفي ذلك تكشف دراسات عديدة عن مدى تباين الفروق بين الطبقات الاجتماعية في توظيف اللغة في تنشئة الأطفال ، ومن أنه لا يوجد اختلاف بين الطبقات الاجتماعية في تأكيدها على اللغة كوسيط لضبط نمو الطفل وتوجيهه ، ولكن يبدو الاختلاف أساسا في المعاني المتضمنة في اللغة والمحققة لفظيا ، فالطبقة الوسطى ، مثلا ، تسعى الى مباشرة مزيد من الضبط لسلوك الطفل وتكوين نظام أخلاقى معنوى لديه ، وذلك من خلال أساليب للتنشئة يلعب فيها الوسيط اللغوى الدور الأكبر . ومن شأن الاستخدامات اللغوية أن تنظم « المعانى الثقافية » cultural meanings التى يجرى توصيلها للناس بطريقة صريحة أو ضمنية .

هذه الأهمية البالغة للغة بالنسبة للهوية الثقافية ببرزها أبو علم النفس العربى « الدكتور عبد الميزر القوسى » ، وخاصة فيما يتعلق بلفتنا العربية وذاتنا الثقافية ، على النحو التالى : (٥٠)

40. Plog, S.C. A literacy index for the mailbag., Journal of Applied Psychology, 50 (1966), pp. 86-91.

(٥٠) نجيل الآلويه الى دراسة الاستاذ الدكتور عبد الميزر القوسى :

A.H. El-Koussy : The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the to the development of mass communication). The Journal of the Faculty of Education. Ain Shams University, Cairo, 2, 1979.

« ينبغي أن ننظر إلى اللغة على أنها مدخل هام ومخرج هام ، وعلى أنها أعظم عوامل التوحيد والتكامل قوة . وفي حالة العالم العربي ليس الأمر صعباً لأن تكون اللغة هكذا ، ولكن في حالة مناطق أخرى كقنيتا الجديدة — على سبيل المثال — يعتبر الموقف بالغ التعقيد . وتمثل وسائل الاتصال الجماهيري عاملاً هاماً في التأثير في اللغة . ورغم أن اللغة العربية معاييرها التي تيسر القرارات ، إلا أن هناك فجوة ذات أبعاد معينة بين اللغة المنطوقة واللغة المعيارية ، كما أن هناك اللهجات المختلفة . وفي هذه الحالة ينبغي أن تتوصل الدول العربية إلى اتفاق فيما يتعلق بالتخطيط للنوع أو السياسة اللغوية — تلك السياسة التي يجب تبنيها في وسائل الاتصال الجماهيري ، وفي الأنماط التعليمية المختلفة ، وفي الدواوين الحكومية ، وفي التوثيق والمراسلات . هذه السياسة اللغوية language policy من شأنها أن تيسر التعليم طالما أن اللغة العربية هي وسيط التعليم في كل المستويات ، أو على الأقل ينبغي أن تكون كذلك . كما أنها أيضاً ينبغي أن تساعد على تعضيد الوحدة الوطنية ، والوحدة العربية ، وكذلك حماية وتحسين الهوية الثقافية .

لذا تمثل اللغة — كوسيط للمعرفة ، وكجانب من جوانب الثقافة ، وكأداة ثقافية للثقافة ، وكعامل ثقافي توحدي للثقافة — قضية ذات أهمية بالغة في عالمنا المعاصر » .

الاتصال كسلوك لغوي :

تطوّر اللغة على أهمية اجتماعية ونفسية تتجاوز قيمتها الواضحة كأداة لنقل المعلومات من عقل لآخر . وهذه الأهمية تؤكدتها دراسات عديدة — نذكر منها ، على سبيل المثال ، دراسات « تريبانديس » ، لوه ، ليفين « (١) » وفيها قارنوا التأثير النسبي للغة (الإنجليزية) المنطوقة على آراء واتجاهات الطلاب الجامعيين . في هذه التجارب كان الطلاب ينصتون إلى عبارات مسجلة على شرائط يجري التلطف بها إما في لغة ذات مستوى منخفض ولا تراعى قواعد النحو أو في لغة ممتازة ذات مستوى رفيع . وفي أثناء الاتصالات لهذه العبارات يعرض الباحثون على شاشة أمام المصنوعين صورة رجل على أنه المتكلم الذي يحدثهم بهذه العبارات ، وقد كان الرجل إما أبيض أو زنجي ، كما كان يرتدي بياقة أو على نحو رديء . وبعد ذلك طلبوا من المصنوعين أن يوضحوا رغبتهم في الإجابة بالشخص المتحدث ، وفي الترحيب به على أن يكون جاراً لهم أو أن يرتبطوا به بالزواج ، وفي قبيله كصديق . وقد أوضح تحليل نتائج هذه الدراسات أن اللبس ومظهره كانا يحتلان أهمية أقل في تحديد استجابات الطلاب . وقد كان الطلاب الأكثر تعصباً هم الأكثر تأثراً بالسلالة حينما أبدوا تقبلهم للمتحدث بأن يكون جاراً أو صديقاً أو قريباً بالزواج . ولكن ، من ناحية أخرى ، كان الأساس الرئيسي في الاستجابة للشخص المتحدث هو نوعية لفته التي يتواصل معهم بها . فقد كان نوع اللغة التي يستخدمها

41. A.H. El-Koussy : The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the development of mass communication). The Journal of the Faculty of Education, Ain Shams University, Cairo, 2, 1979.

تحدثت مسئولاً عن ٨٠٪ من التباين في تحديد ما إذا كان المتحدث سوف يتقبله الطلاب صديق لهم .

ولاهمية اللغة ولعلاقتها بالدراسات النفسية ، صار « علم النفس اللغوي » (Psycholinguistics) يأخذ مكانة كبيرة في علم النفس . ويمكن أن ندلل على ذلك من أنه في عام ١٩٧١ كان عدد الدراسات التي تحويها مجلة « ملخصات نفسية » (Psychological abstracts) ٢٣٠٠ دراسة ، منها ٦٩ دراسة (بنسبة ٣٪) تنسب الى ميدان علم النفس اللغوي ، في حين أنه في عام ١٩٦١ كان عدد هذه الدراسات ثلاث مقالات فقط من ٧٢٥٣ دراسة تحويها المجلة في ذلك العام . وبالإضافة إلى ذلك ، قد صار علماء النفس أكثر اهتماماً بجوانب معينة من السلوك المرتبط باللغة . من هذه الجوانب ، على سبيل المثال ، ظاهراً التعلم والتذكر وعلاقتهاما باللغة وبالعمليات الرمزية . ومن المجالات الهامة أيضاً ، ما تؤكد عليه النظريات والدراسات الأصلية في تطور نمو الأطفال من أن نمو الكلام واللغة عند الأطفال هو ظاهرة معقدة ترتبط بجوانب وموامل كثيرة في نمو الطفل ، وليس نمواً لغوياً لحسب . وهذا ما تكشف عنه بجلاد الأعمال الرائدة لبياجي في سويسرا ولفيجوتسكي في روسيا (٤٢) .

يحدد « سلوبين » (١٩٧١) الفارق بين علم اللغة وعلم النفس اللغوي في أن علماء اللغة يهتمون بالتركيبات أو البنى اللغوية ، في حين يهتم علماء النفس بكيفية اكتساب اللغة وكيف تقوم الانظمة اللغوية بوظيفتها حينما يتكلم الناس ويتم فهمهم (٤٣) . أي أن علماء النفس أكثر اهتماماً بالجوانب السلوكية للغة . ولاشك أن فهمنا للغة يستند على كل من جوانبها البنيوية والسلوكية على حد سواء : فلا نستطيع دراسة السلوك بدون الأمام بكيفية بناء السلوك ، ولا نستطيع فهم البنية دون ملاحظة السلوك .

ويعني ذلك أن علم النفس اللغوي ليس تخصصاً قائماً بذاته ، وإنما يقوم على نظام العلاقات المتبادلة بين العلوم المعنية interdisciplinary . وفي ذلك قام « جورج ميلر » وماك نيل (٤٤) بدور هائل في تنظيم وجمع وبلورة النتائج التي توصل اليها علماء النفس في دراستهم للسلوك اللغوي ، سمياً إلى ربط هذه النتائج بطريقة تكاملية مع النظريات الرائدة في ميدان علم اللغة ، وفي مقدمتها نظرية « نوام تشومسكي » .

ويمكننا أن ندلل على ذلك بنظريتين لهما أبلغ الأثر في تقدم البحث في السلوك اللغوي ،

42. Triandis, H.C., Loh, W.D., & Levin, L.A. Race, status, quality of spoken English, and opinions about civil rights as determinants of interpersonal attitudes. *J. pers. Psychol.*, 3 (1966), 468 - 472.
43. Slobin, D. I. *Psycholinguistics*. Chicago : Scott Foresman, 1971.
44. Miller, G.A., & McNeil, D. *Psycholinguistics*. In Lindzey & Aronson, (eds.), *The handbook of social psychology*. vol. 3. 2nd ed. Readings, Mass : Addison Wesley, 1969.

أو ان شئنا السلوك المرتبط باللغة ، وهما : (١) نظرية « نوام تشومسكى » (١٩٦٨) (٤٥) من النحو التولدى التحولى . transformational generative grammar . وهي نظرية تمكس أحدث الاتجاهات وأكثرها شيوعاً في علم اللغة ، (ب) ونظرية « تشارلز أو سجاد » (١٩٥٧) (٤٦) ، ١٩٧١ (٤٧) ، عن سيكولوجية المعنى وقياسه ، وهي من الإنجازات العلمية الميزة لميدان علم النفس اللغوى بخاسة وعلم النفس بعامة .

تذهب نظرية « تشومسكى » الى ان القواعد التى نستخدمها حينما نتكلم أو نفرس كلام الآخرين هى القواعد النحوية للغة التى نستخدمها . فالتركيب النحوى الذى نستخدمه ونستجيب له ليس بظاهرة سطحية ، فالإنسان قادر على أن يذهب الى ما وراء البنية السطحية للجملة ويحولها الى بنى structures أعمق لكشف عما وراءها من معانى . وتفيد هذه النظرية ان تعلم اللغة عند الأطفال لا يمكن تفسيره كلية استناداً الى نظريتى « تعلم اللغة بالمحاكاة » أو « بالتدعيم » ، biologically programmed بطريقة تؤدي به الى أن يستولى لغة مترابطة نحويًا تمكنه من التكلم ومن أن يكون مفهوماً من الآخرين في ثقافته . أى أن هذا « الميكانيزم التوليدى للنحو » grammar-generating mechanism هو جزء متماصل في الطبيعة الإنسانية . وفي ذلك يشير « سلوبين » (١٩٧١) الى أن هذه الاكتشافات من طبيعة اللغة سوف تؤول حتماً الى تغيير مفهوم علماء النفس من طبيعة الإنسان .

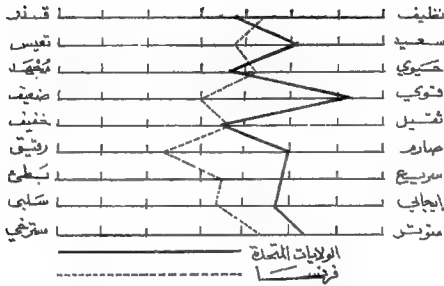
أما نظرية « تشارلز أو سجاد » ، وما قامت عليه من دراسات ، فتبين أن الكلمات ، وحتى الكلمات البسيطة أو التى تشير الى أشياء وموضوعات حسية ، تتضمن جانبين : الدلالة المباشرة denotation والدلالة الضمنية connotation وكثيراً ما يقوم اختيار الكلمات على أساس مشاعر الشخص الموصل واتجاهاته . أى انطلاقاً من الدلالة الضمنية وهى ذات صبغة وجدانية ، بينما قد يكون للجانب الآخر - أى ما تشير اليه الكلمات من دلالة مباشرة - صريحة - أهمية أقل . يستخدم « أو سجاد » لذلك طريقة تعرف بـ « التمايز السيمانتي » semantic differential

ففى عام ١٩٥٧ قام أو سجاد وزملاؤه بتحليل عاملى للجوانب الوجدانية affective لمعد كبير من الكلمات والمصطلحات ، بهدف قياس التباين فى مضمونها من المعلومات . وقد وجدوا أن حوالى ٥٠ ٪ من الفروق فى المعانى بين الكلمات يمكن حصرها وفقاً لثلاثة عوامل : (١) التقييم evaluation (٢) القوة potency والنشاط activity . وهذه العوامل ، بدورها ، يمكن قياسها بواسطة تقدير المخرجين للكلمات وفقاً لسلسلة من المقاييس . فعامل « التقييم » أوسع أو كلمة يمكن قياسه بواسطة مقاييس مثل « حسن - ردى » ،

45. Chomsky N. *Language and mind*. New York : Harcourt Brace & Jovanovick 1968.

46. Osgood C.E. et al. *The measurement of meaning*. Urbana : U. of Illinois Press 1957.

47. Osgood C.E. *Exploration in semantic space*. J. Soc. Issues, 27 (1971).



شكل (٤) : التدين: الطلاب الجامعيين في « الولايات المتحدة الأمريكية » و « فرنسا » باستخدام طريقة التماثل السيمبلي.

Lindgren, H.C. (1973). op. cit. p. 322.

« نظيف - فلد » ، « جميل - فيبج » . وعامل « القوة » يمكن قياسه بواسطة مقاييس مثل « ثقيل - خفيف » ، « صلب - رقيق » ، « قاس - لطيف » ، أما عامل « النشاط » فيمكن قياسه بواسطة مقاييس مثل « سريع - بطيء » ، « ساخن - بارد » ، « إيجابي - سلبي » .

وقد شاع استخدام طريقة « التمايز السيمانتي » في دراسات نفسية عديدة وخاصة فيما يتعلق بدراسة الاتجاهات . ومن هذه الدراسات ، على سبيل المثال ، تلك التي قام بها « ليندجرن » في عام ١٩٦٦ (ليندجرن ، ١٩٧٣) (٤٨) من استخدام التمايز السيمانتي كمقياس للدراسة « الحالة الإدراكية » perceptual set نحو بعض البلاد . ويتضح ذلك من الشكل رقم (٤) الذي يمثل متوسط تقديرات ٥٠ طالبا بجامعة سان فرانسيسكو ، طلب منهم تقدير « فرنسا » و « الولايات المتحدة » وفقا لتسعة مقاييس . تعمل المقاييس الثلاثة الأولى عامل التقييم ، وفيها كان تقدير الطلاب للبلدين متقاربا إلى حد كبير ، مما أدى إلى الولايات المتحدة مضمون وجداني (سعادة) أكثر من فرنسا إلى حد ما ، ومن ناحية أخرى ، أدرك المفوضون فرنسا بمضمون وجداني (نظافة ، حيوية) أكثر من الولايات المتحدة . إلا أن الفروق في هذا العامل طفيفة وغير دالة . وبالنسبة لعامل « القوة » (وفقا للمقاييس الثلاثة التالية) ، كان تقدير الطلاب للولايات المتحدة مرتفعا ودالا ، وأن كانت لا توجد فروق في مقياس « النقل » . فالولايات المتحدة تعمل مضامينا خاصة بالقوة والصرامة أعلى من فرنسا بدرجة كبيرة . أما بالنسبة للمقاييس الثلاثة الأخيرة فتوضح أن الولايات المتحدة أكثر في عامل « النشاط » من فرنسا . ولا شك أن تكون « حالة إدراكية » معينة عند بعض الجماعات تجاه جماعات أخرى يلعب دورا كبيرا في توجيه العملية الاتصالية .

اللفة ، إذن ، كنظام من الرموز وسلوكه اتصالي تنطوي على معان موضوعية إشارية صريحة ، وأخرى ذاتية وجدانية ضمنية . ولأنك أن الاتصال السليم القائم على الفهم المتبادل بين الأشخاص والجماعات يستلزم الوعى بالمعاني المختطفة الكامنة وراء الكلمات والمبارات ، وتوظيف الكلمة في خدمة السلوك الاتصالي .

• • •

انماط الاتصال :

يأخذ الاتصال انماطا متعددة ، تختلف وفقا للهدف من الاتصال ، والوسائط المستخدمة ، ولحجم الأشخاص ونوميتهم الذين يلفون العناصر الموصلة ، ولطبيعة الموقف الاتصالي ،

48. Lindgren H.C. (1973) op. cit. p. 322.

وغير ذلك من تعدد متغيرات العملية الاتصالية . ومع هذا التعدد يمكننا أن نحدد بعض أنماط الاتصال من الناحية النفسية الاجتماعية على النحو التالي :

(١) الاتصال بين الفرد ، ونفسه *Intra-individual* :

ونعني به ادراك الفرد لذاته ولعلاقته بالعالم المحيط به ، ووعيه بخصاله وقدراته وحدوده ، وبجوانب قوته وضعفه ، وبما قد يعوق انطلاق طاقاته . ولا شك أن حسن اتصال الفرد مع نفسه يجعله أقدر على توظيف إمكاناته توظيفا كاملا (fully functioning) ، الأمر الذي يضمن بدرجة كبيرة السواء لشخصيته والفاعلية لسلوب حياة هذه الشخصية .

وإننا لنستطيع بذلك تفسير الشخصية من هذا المنظور الاتصالي ، مدعين وجهة نظرنا بما يطرحه أحد الثقات في الفكر السيكولوجي المعاصر ، وهو « ج . نوتان » في دراسة له عن « الوهم والسلوك والشخصية » (١٩٥٥) ، في تفسير طبيعة الشخصية الإنسانية : (٩) .

يقرر « نوتان » أن علماء النفس ، كمادة عامة ، يفهمون الشخصية على أنها تنظيم داخلي للسمات والاتجاهات والاستعدادات والاتساقات السلوكية . حقيقة ، الشخصية هي ذلك التنظيم الداخلي ، ولكن الخاصية الأكثر أساسية للميزة للشخصية تختفي في ذلك التعريف . فالشخصية أساسا بنية تتجاوز تنظيمها الداخلي - فابسر مالمها الميزة تتمثل في تلك الحقيقة بأن النظرة إلى العالم والتعرض له تكون متضمنة في تكوينها . الشخصية طريقة للوجود والسلوك *way of being and behaving* . في عالم يوجد بالنسبة للذات . فالنظرة إلى العالم أو الموقف الحياتي مكون ضروري للشخصية .

بهذا المعنى - كما يلعب « نوتان » تكون البنية الأساسية للشخصية هي «وحدة الأنا - العالم» ، أو أن شئنا هي وحدة اتصال الأنا - العالم . وفي الحقيقة أن الشخصية تتألف من أنماط مختلفة من علاقات الأنا - العالم ومن اتصالاتها الوظيفية ، تلك العلاقات اللازمة لتوظيف الشخصية *personality functioning* ليس على مستوى التفاعل البيوكيميائي بين الكائن الحي - البيئة فحسب ، ولكن أيضا على مستوى العلاقات المعرفية والوجدانية بين الأنا - العالم .

وتحديد طبيعة الشخصية على هذا النحو ينطوي على مفهوم آخر لجانب أساسي من جوانب الشخصية ، ونعني به الوهم ، الذي يضيء كافة أركان الشخصية ، ويرشد سلوكها ، ويستلم انطلاقها وتسميتها . لا يشير الوهم أساسا ، خلافا للنظرة الاستبطانية ، إلى عالم داخلي يتكون من تمثيلات *representations* ومعاني . الوهم هو الحضور الفوري للعالم ذاته ، هو التعرض إلى العالم السلوكي الحقيقي والانفتاح عليه ، وليس انحصارا في عالم داخلي من التمثيل . وبالوعي يكون الإنسان حاضرا بالنسبة لنفسه ، ذلك الحضور الذي يؤدي إلى تمكينه من ادراكه لنفسه وفي اتصالها بالعالم ، وإلى العمل على تكيف ادراكه وسلوكه ،

بل وإلى اعادة تشكيل شخصيته ذاتها . فهذا الحضور يمكن الانسان من التدخل ، بقصد ، في مسار نموه لكي يعيد بناء علاقاته مع البيئة واتصاله بها . تلك هي الوظائف « العليا » للوعي التي تحرر الشخصية من الانغلاقية أو من سوء الاتصال مع نفسها وعالمها . وتلك هي الامكانية الانسانية التي تعتبر أساس تلك الاشكال الراقية من السلوك كالعلم والمعرفة والجهود القصدية الرامية الى تحسين الذات .

يمكننا ان نرى في نظرية « نوتان » عن الشخصية مفاهيم عديدة للاتصال : وحدة الانا - العالم ، الوعي ، حضور العالم في الشخصية ، وغيرها من المفاهيم التي تؤكد على الاتصال الوطني الفعال بين الفرد والعالم المحيط به .

الاطار الموجدسي الظاهري (الفينومينولوجي) : يؤكد انصار المنحى الظاهري (الفينومينولوجي) في علم النفس أنه لكي نفهم سلوك الفرد في موقف ما ، فانه من الضروري ان نفهم معنى ذلك الموقف بالنسبة للفرد . ولذلك فمن النادر ان يؤدي تحديد طبيعة الموقف المثير الى تقديم أساس للتنبؤ بسلوك الفرد ، لأن كل فرد يدرك هذا الموقف معناه بمعاني مختلفة . يصبح من الضروري إذن ان نفهم كيف يدرك الفرد العالم بالنسبة له لكي نفهم ذلك الفرد ، ولكي نغلب بالكيفية التي سوف يسلك بها في موقف معين .

وفي ذلك يسلم « كومبر وسنج » (١٩٥٩) أن « كل سلوك ، دون استثناء إنما يتحدد كلية بالمجال الإدراكي للكالن الحى السالك (٥) . ويقصد بالمجال الإدراكي « الكون الكلى ، بما فيه ذاته ، كما يخبره الفرد في لحظة الأداء (٥١) . ويعنى ذلك ان المجال الإدراكي قد يتفق او لا يتفق مع الواقع الطبيعي ، كما انه قد يستبعد الكثير مما يحيط بالفرد فيزيقيا . فانت في أثناء قراءتك لهذه الصفحة قد تكون في هذه اللحظة غير واع تماما بالكثير من الأشياء المحيطة بك . أى أنه بالنسبة لهذه اللحظة لا تكون تلك الأشياء جزءا من مجالك الإدراكي . ولكن اذا ابصرت من حوالك فسوف تدخل بعضا من هذه الأشياء في مجالك الإدراكي . ومن ناحية أخرى ، قد تكون هناك أشياء غير حاضرة فيزيقيا في هذه اللحظة ، ولكنها تكون حاضرة نفسيا لانها جزء من مجالك الإدراكي . ويعنى ذلك ، أن **المجال الإدراكي هو المجال الشخصي والفريد لوعي الفرد** .

وهذا المجال الإدراكي للفرد يخضع للتغير المستمر . فالفرد لا يكون واعيا بكل اجزاء مجاله الإدراكي على حد سواء ، كما أن الأحداث تتوالى في تتابع سريع وراء بعضها . وبسبب التعلم ، يميل ادراك الفرد لنفسه والظاهرة الى التغير . فالتعلم ، بالنسبة للعالم الفينومينولوجي هو عملية التمايز المتوالى *regressive differentiation* من المجال الإدراكي الأكثر عمومية . فثمة معان جديدة يلتفتها الفرد بما يلاحظه .

50. Combs A. & Snygg D. Individual behavior. (Rev. ed.) New York : Harper & Row 1959 p. 20.

51. Ibid.

والحقيقة بأن المجال الإدراكي للفرد خاضع للتغير المستمر لا معنى بأنه غير منظم . فالخبرة السابقة الفريدة للفرد تمده بمجموعة فريدة من المعاني التي تؤثر في كل خبرة جديدة . وما يتخذه الفرد من أحكام ويقوم به من أعمال ، إنما يجرى في إطار هذه المجموعة من المعاني الفريدة . ويقول آخر ، فإن المجال الإدراكي منظم بطريقة لاشباع حاجات الفرد . **فالتناس** **تميل إلى أن ترى ما توشب في رؤيته .**

لكل فرد اذن ادراكاته المتميزة لذاته . يطلق « كومبز وسنج » على تنظيم كل الطرق التي يرى بها الفرد نفسه مصطلح « الذات الظاهرية » phenomenal self أي الذات كما يكون واعيا بها . فكل شخص يدرك نفسه على أن لديه خصائص جسيمة معينة ، وطابع معين ، وسمات شخصية معينة ، وقدرات معينة . وهكذا الإدراكات الكثيرة للذات تختلف بدرجة هائلة في أهميتها بالنسبة للفرد . ويخصص « كومبز وسنج » مصطلح « مفهوم الذات » self concept لإدراكات الذات التي تحمل أهمية رئيسية بالنسبة للفرد .

ويوضح الشكل رقم (٥) رسماً تخطيطياً للمجال الظاهري الكلي للفرد ، تمثله سلسلة من الدوائر المتراكبة concentric circles أي المتحف في المركز وهو مفهوم الذات . في هذا الشكل التخطيطي ، نجد أن الدائرة الكبيرة تطوق المجال الظاهري الكلي . ويسرف ذلك الجزء من المجال الظاهري الذي يتضمن كل إدراكات الذات ، والذي تمثله الدائرة الأصغر ، بـ « الذات الظاهرية » . أما المحور المركزي للذات الظاهرية ، والذي يحمل الأهمية الكبيرة بالنسبة للفرد ، فهو « مفهوم الذات » .



شكل (٥) رسم تخطيطي يوضح المجال الظاهري الكلي للفرد في ثلاث دوائر متراكبة : المجال الظاهري ، الذات الظاهرية ، مفهوم الذات .

Loree, M.R. Psychology of education. New York : (The Ronald Press Co., 1970, p. 46.

ويميل كل فرد الى الدفاع عن مفهومه مرذاته والى تعزيز هذا المفهوم . وهو في ذلك يتعلم تلك الاشياء التي تحمل معاني شخصية بالنسبة له ، ويرفض الاشياء التي من شأنها أن تهدد ادراكاته لذاته أو تقوضها . ومن ثم ، تنشأ المشكلات حينما يجد الفرد نفسه مضطرا الى ممارسة ادوار لا تتفق مع مفهومه عن ذاته . (٥٢) فقد استطاع بعض الباحثين (بونكر ، ١٩٦٧ ، ٥٣) ، سميلسر ، ١٩٦١ (٥٤) أن يتحققوا تجريبيا من صحة الفرض الذي يقرر أن أداء الادوار يكون أكثر فعالية تحت شروط التطابق بين الذات والدور self-role congruence مما هو في ظل شروط عدم التطابق بين الذات والدور المتطو بالتفرد . ففي دراسة « سميلسر » جرى فرز المفهومين ، وهم طلاب باحدى الكليات ، الى فئتين وفقا لقياس للسيطرة احدهما مرتفعة للغاية والاخرى منخفضة للغاية على هذا المقياس . ثم نظموا ازواجاً للمشاركة في مهمة تعاونية لحل بعض المشكلات. وفي هذا التنظيم يكلف أحد المفهومين بدور مسيطر يسوم على التخطيط وتوجيه الأوامر ، بينما يتمتع على زميله القيام بدور التابع الذي ينفذ هذه الأوامر . وقد افصح ان الفاعلية الأكبر في الأداء تتحقق حينما ينشط بالطالب المسيطر دور مسيطر ويشترك في المهمة مع زميل خاضع له دور التابع . ومن ناحية أخرى ، يندى الاداء الى اقصى درجة حينما لا يتفق الدور النوط بالفرد مع ما يتميز به من سمة السيطرة - الخضوع .

يتضح من ذلك العرض أن اتصال الفرد مع نفسه قوامه فكره عن نفسه ، وادراكه لخصائصه وامكاناته ، ووعيه بأسلوب حياته . ويعني ذلك أن اتصال الفرد بنفسه يتحدد بادراكه لذاته . وهذا النمط الاتصالي يمثل ركيزة العلاقات الاتصالية الإنسانية ، سواء الاتصال بين الفرد والاخرين أو الاتصال بين الجماعة الاجتماعية .

Interpersonal

(٢) الاتصال بين الفرد والاخرين

يرتبط ادراك الفرد لذاته ارتباطا وثيقا بادراكه للاخرين ، وبالتالي فإن اتصال الفرد بالاخرين ونظام علاقاته بهم يتحدد بهذا المنظور الفينومينولوجي للاتصال كما يتحدد ايضا بالواقع الاجتماعي الثقافي للأفراد . هذا الاتصال بين الفرد والاخرين ينمو عند الغفل من العلاقات الاتصالية والادوار المتبادلة بين اعضاء الاسرة كوحدة اجتماعية ، وباخذ هذا النمط الاتصالي من التطور عند الفرد ادواره الاجتماعية . ويعني ذلك أن العملية الاتصالية تتطور وتتحقق في سياق الادوار التي يقوم بها الفرد .

52. Sarbin T.R. & Allen V.L. Role theory. In G. (Lindzey and E. Aronson (eds.) *The Handbook of social psychology*. vol. I. (2nd ed.) Reading Mass. : Wesley 1968.
53. Bunker G. Self role congruence and status congruence as interacting variables in dyadic behavior. Barkley : Univ. Calif. Press 1967.
54. Smelser W.T. Dominance as a factor in achievement and perception in cooperative problem solving interactions. *J. abnorm. soc. Psychol.*, 62 (1961) 535-542.

الادوار والاتصال :

يعتبر « كلوكهون وموراى وشneider » في كتابهم « الشخصية في الطبيعة والمجتمع والثقافة » (٥٥) (١٩٥٣) « محدّدات الادوار » *role determinants* من أبرز المحدّدات للشخصية ، حيث يكمن وراء نمو الشخصية وتوظيفها *Personality functioning* ادوار معينة يباشرها الفرد .

يحدّد « رالف لينتون » الادوار في ضوء الافعال التي يمارسها الفرد لكي يدعم الموقع الذي يحتله في نظام العلاقات الاجتماعية والانتاجية . (٥٦) أما « س. سارجنت » فيحدّد الدور على انه نموذج للسلوك الاجتماعي الذي يبدو ملائماً للفرد من الناحية الموقفية في ضوء مطالب وتوقعات الافراد في جماعته . (٥٧) فالادوار تتأثر بوضوح بتوقعات الفرد لذاته وبمفهومه عن نفسه ، وهذه التوقعات تتواءم مع توقعات الآخرين منه . « فالداث - كما يقول » هاري ستاك سوليفان « - تتألف من استجابات الآخرين للفرد أو من تقديرهم المنحكسة على سلوكه » . (٥٨) .

أما « دانييل ميلر » فيشير أيضا الى أن للادوار تأثيرا معياريا معينا على السلوك الاجتماعي للفرد . ويقر : « أن الاستجابات المتبادلة بين شخصين يمكن تفسيرها أيضا عن طريق تصوراتهما المشتركة للسلوك الملائم لدوريهما ، أكثر مما يمكن تفسيرها من طريق خصائصهما النفسية أو الصفات الفريدة للتفاعل الاجتماعي » (٥٩) . ويذهب « ميلر » أيضا الى أن للادوار الاجتماعية وظيفة ، تتمثل في وضع حدود لسلوك أعضاء المجتمع . وبذلك تكون الادوار ضرورية لوجود التركيب الاجتماعي للمجتمع .

ويعتبر « ميلر » الادوار على أنها ثابته متعلمة للسلوك - أي أنها أساليب مكتسبة من السلوك تعمل على ترجمة القيم الى انماط من العمل والاداء . ويكون « التعلم الاجتماعي » بذلك هو العامل الحاسم في تعلم الادوار التي تنمو مع الفرد بنمو خبراته في الوسط الاجتماعي الذي يعيشه .

55. Kluckhohn C. Murray H.A. & Schneider D.M. (eds.) *Personality in nature, society, and culture*. New York : Knopf 1953.
56. Linton R. *The study of man*. New York : Appleton-Cent.-Crofts 1936.
57. Sargent S.S. *Conceptions of role and ego in contemporary psychology*. New York: Harper 1951 pp. 355-370.
58. Sullivan H.S. *Conceptions of modern psychiatry*. Washington D.C. : William Alanson White Psychiatric Foundation 1947 p. 10.
59. Miller D.R. *The study of social relationships : situation identity and social interaction*. in S. Koch (ed.) *Psychology : a study of a science*. vol. 5. New York : Mc Graw-Hill 1963 p. 655.

وتنطوى ظاهرة « تمايز الأدوار » *role differentiation* على أهمية كبيرة بالنسبة لفعالية الاتصال . فتمايز الأدوار يرتبط بنمو قدرة الفرد على التوافق لضغوط المجتمع المتغير ، لأن التوافق يتحقق من خلال هذا التمايز - أى من خلال نمو مخزون متنوع من الأدوار عند الفرد والاستجابة لها . هذا الاتساع في الأدوار وتمايزها يرتبط بالاتساع نطاق اتصالات الفرد . وفي ذلك يقرر « سارلين وآلين » أنه « بقدر ما يزداد مخزون الأدوار عند الفرد ، بقدر ما يكون مهيباً على نحو أفضل repertoire of roles لمواجهة مطالب الحياة الاجتماعية » (٦٠). فالفرد الذى يتمتع بمدى أكثر اتساعاً من الأدوار التى يستطيع ممارستها لا يكون قادراً على التفاعل والاتصال بفاعلية مع غيره من الأفراد فى عدد كبير من المواقع الاجتماعية فحسب ولكنه يكون قادراً كذلك على التعاطف *empathy* مع الآخرين . ويبدل التعاطف على قدرة الفرد على تخيل دور الآخر وعلى إدراك الموقف بالطريقة التى يراها الأشخاص الآخرون . وهذه العملية لا تنطوى على درجة عالية من الإدراك الاجتماعى فحسب ، ولكن أيضاً على قدرة عالية على الاتصال بالآخرين . ويعزى ذلك إلى أن التفاعل الاتصالي الناجح بين الأفراد يتوقف بدرجة كبيرة على الحد الذى يكون عنده الأشخاص المشتركون فى العملية الاتصالية على وجه حاجات بعضهم الآخر ويشاعرهم وانجاهاتهم وقيمهم وإلى غير ذلك .

(٢) الاتصال بين الجماعات الاجتماعية :

من الحقائق البارزة فى سيكولوجية الاتصال ، والتى يعنى بها علم النفس الاجتماعى ، تلك الحقيقة بأن الاتصال يعمل كأساس للعلاقات الاجتماعية بكل أنواعها . فالانصال هو بمثابة « الاسمنت » ، أنصح هذا التعبير ، الذى يربط الناس مع بعضها فى أنظمة اجتماعية : جماعات ، ثقافات ، مجتمعات ، أو ما شابه ذلك . ويذهب « كاتروكان » إلى أنه يمكن النظر إلى الأنظمة الاجتماعية على أنها شبكات مقيدة من الاتصال - وهى مقيدة من حيث أن تدفق المعلومات من وحدة اجتماعية إلى وحدة أخرى داخل النظام يجرى تركيزه وتوجيهه لتنقية المعلومات من البيانات غير المتعلقة التى قد تتدخل مع الرسالة الجارى نقلها . (٦١)

والواقع أن الجماعات الاجتماعية تصبح أنظمة اجتماعية فعالة بواسطة الاتصال ، كما أن محاولات الاتصال تؤدي إلى تكوين الجماعات . فالجماعات الاجتماعية توجد بفضل التفاعل الاتصالي الذى يتواتر بين أعضائها . وينحصر الاتصال بين الجماعات الاجتماعية وفقاً لأنماط هذه الجماعات وما يمكن أن يقوم بينها من علاقات وأدوار متبادلة .

أنماط الجماعات : يتأثر سلوك أعضاء الجماعة بأنماط الجماعات التى يحققون فيها وظائف معينة . وسوف نركز باختصار على بعض هذه الأنماط ذات التأثير الأكبر على السلوك الاتصالي .

60. Sarbin T.R. & Allen V.L. op. cit. p. 491.

61. Katz D. & Khan R.L. The social psychology of organization. New York ; Wiley 1966.

١ - **الجماعات الأولية والثانوية** : يتزايد تأثير الجماعة على اتجاهاتنا وسلوكنا وعلاقاتنا ، بقدر ما ننضوي بعمق في الجماعة . وتحدد درجة الانضواء الشخصي *personal involvement* في الجماعة الى حد كبير نمط هذه الجماعة : *primary group* جماعة أولية ، أو *secondary group* جماعة ثانوية . (١٢) .

في الجماعات الأولية يتحقق الاتصال وجهالوجه وبصورة متكررة ، وعلى نحو أكثر عمقا وودية . وببدو الخاصية الرئيسية للجماعات الأولية في تأثيرها « على شكل الطبيعة الاجتماعية للفرد » (١٣) . وتعتبر جماعة الأسرة خير مثال للجماعات الأولية ، ولكن هذا النمط يتضمن كذلك الجماعات الترويحية وجماعات العمل ، بل وأي جماعة ينضوي فيها الأفراد بعمق . أما الجماعات الثانوية فتتمثل في المنظمات والأحزاب السياسية والمهن والدوائر الحكومية والجماعات القومية . وتتسم هذه الجماعات بانتهاء أكثرلا شخصية *impersonal* وبأن العلاقات بين الأعضاء فيها ذات صفة رسمية وتعاقدية *contractual* . وبينما يكون الاتصال في الجماعة الأولية متصفاً بصفة عاطفية بدرجة كبيرة ، نجد أن الاتصال في الجماعة الثانوية يقوم على تبادل المصالح والخلفات والمعلومات والكسب المادي .

ب - الجماعات الشكلية واللاشكالية : غالباً ما تعتبر الجماعات الأولية كجماعات لا شكلية *informal group* ، والجماعات الثانوية كجماعات شكلية *formal groups* تتطلب الجماعة الثانوية درجة معقدة من التركيب لكي تحافظ على نفسها وتحقق أهدافها . وإذا كانت الجماعة منخفضة في تركيبها ، فإنها من المحتمل أن تكون غير مستقرة ، وأن تنشأ وتختفي في آن واحد ، مثل تكون جماعة من الطلاب لاحتساء الشاي في كافيتريا الجامعة . أي أن تركيب الجماعة في بنيتها متشابهة الأدوار والاتصالات يساعد على جعل الجماعة أكثر استقراراً ويمكنها من مقاومة التغيرات الشديدة . وقد أدت التراكيب أو البنيات الشكلية *formal structures* الكثير من الجماعات الثانوية كالنظمات الدينية ، الى تمكينها من البقاء لقرون عديدة .

ج - الجماعات المنغلقة والمفتوحة : تعني الجماعات المنغلقة أو المقصورة *exclusive groups* تلك الجماعات التي تحدّد العضوية فيها بفئات معينة وتصرها عليها . ومن أمثلة الجماعات المنغلقة - الاتحادات والنقابات أو الرابطة المهنية المختلفة ، نمطاً نقابة المعلمين أو المهندسين لا تسمح بالعضوية فيها إلا لأشخاص ذوي اعدادهم من معين وخبرات معينة . مثل هذه الجماعات تقوم على أساس وظيفي - فنقابة المهندسين مثلاً توجد لفرض تمكين أعضائها من الاتصال ببعضهم لآخر ، ومن الاشتراك في مشروعات تعاونية ، ومن التأكيد على معايير معينة للتدريب والممارسات المهنية ، وغير ذلك من قضايا ومشكلات تتعلق بالمهنة .

62. Cooley C.H. *Human nature and the social order*. New York : scribners 1902 (Reprinted by Free Press New York : 1956.

63. Ibid p. 23.

أما الجماعات المفتوحة *inclusive groups* ، فهي تلك الجماعات التي تفتح أبوابها غالباً لكل من يرغب في عضويتها ، بل وربما تسمى التي اجتذاب أعضاء إليها . ومن أمثلة هذه الجماعات - الجماعات السياسية ، وجماعات الاندية وماشابه ذلك . وهذه الجماعات ، خلافاً للجماعات المنغلقة ، لا تفرض مواصفات خاصة للعضوية ، وهذا الاتفاق بين الأعضاء في الاهتمامات المتطلقة بالجماعة ، وتقبلهم لاهداف وقواعد التنظيم فيها .

د - **الجماعات المتميزة والمقترنة** : ترتبط ظاهرة الاستبعاد *exclusiveness* في الاتصال بين الجماعات الاجتماعية بنمط جماعة متميزة *in-groups* أو كجماعة مقترنة *out-groups* . يطلق على الجماعات المتميزة في بعض الأحيان مصطلح جماعات نحن *we groups* خلافاً للجماعات المقترنة التي قد تعرف بـ « جماعات هم » *they groups* .

تتصف الجماعات المتميزة بأحاساس قوى بالتوحد المتبادل وباللمعة بين أعضاء الجماعة ، إلى الحد الذي يشعرهم معه بالمرلة ويفقدان المكانة إذا خرجوا عن نطاق الجماعة . ومن شأن العضوية والمشاركة في هذه الجماعات أن تستدعي غالباً مشاعر قوية من الاخلاص والتعاطف والتكريس . ومن المحتمل أن يكون أسلوب تفكير مواطني البلاد ، التي يسود فيها احساس قوى بالقومية ، بشأن العلاقة بين انفسهم وبين الناس في بلاد اخرى على اساس « نحن » و « هم » . هذه المشاعر تكون اقل وضوحاً في بعض البلاد الجديدة ، حيث يكون من المحتمل أن تمثل « نحن » القبيلة أو المجتمع الذي يكون الفرد عضواً فيه ، في حين يتضمن مفهوم الـ « هم » أي فرد آخر .

وفي المصور الحديثة ، يستخدم مفهوم « الجماعات المتميزة » للإشارة إلى تلك الجماعات التي لها قدر أكبر من القوة والفعالية في المجتمع ، مثل بعض العائلات التي تلعب أدواراً كبيرة في الحكم والسياسة والاقتصاد ، أو بعض الأحزاب السياسية ، أو المؤسسات الدينية ، أو الشركات أو النقابات وغير ذلك . فمثلاً ، يعتبر البروتستانتيون البيض الانجليك - ساكسونيون كجماعة متميزة كبيرة في الحياة الاقتصادية الأمريكية . وتسمى هذه الجماعات إلى المحافظة على سمعتها ومكانتها ، وإلى مقاومة جهود أعضاء الجماعات المقترنة الرامية إلى مشاركتها في قوتها . ومن الأساليب التي تلجأ إليها الجماعات المتميزة لمواجهة التطفل الحقيقي أو التخيل من جانب الجماعات المقترنة على حقوقهم وامتيازاتهم ، هو زيادة التبادل الاجتماعي بين انفسهم وبين أعضاء الجماعات المقترنة . وعلى ذلك توضح دراسات « زيلر ، بيرنجر ، جود شيلز » أن الجماعات التي تسمح بالتفسير في عضويتها ثابتة (٦٤) . وقد أجرى « هوفمان وماير » دراسة على سلوك حل المشكلات في نوعين من الجماعات : الأولى وتتألف من أفراد متشابهين في انماط الشخصية ، في حين كانت الجماعة الثانية تتضمن أفراداً ذوي سمات

64. Ziller R.C. Behringer R.D. & Goodchilds J.D. Group creativity under conditions of success or failure and variation in group stability. J. app. Psychol., 46 (1962) 43-49

شخصية متباينة . وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة أن الجماعة غير المتجانسة قد نوصلت الى حلول افضل وكانت تستثير قابلية أكبر بين أعضائها . (٦٥)

هـ - **جماعات المصوبة والجماعات المرجعية** : من الواضح ان الجماعات التى تحتفظ بمصونتها فيها تباشر بعض التأثير على سلوكنا . فالمصوبة فى جماعة ما تكون متفقة بدرجة أكبر أو اقل مع نزعنا الى تقبل معاييرها وقيمها . وليس من الضرورى لذلك ان يكون لجماعة المصوبة membership group تأثير على سلوكنا ، ومن ناحية أخرى ، تعتبر أي جماعة ذات تأثير ميمارى على سلوكنا جماعة مرجعية reference group ، لاننا « نرجع » سلوكنا الى معاييرها . ومن الدراسات الكلاسيكية من تأثير الجماعات المرجعية على السلوك ، تلك الدراسة التى قام بها « نيوكمب » (٦٦) من تأثير قيم الكلية على قيم الطلاب ، وجد « نيوكمب » أن القيم الليبرالية للكلية قد انعكست على قيم الطلاب وعلى توجههم الليبرالى . وفى دراسة تتبعية لبعض الطلاب المستجدين بجماعة ميتشيجان ، وجد « ليهمان » (٦٧) أن الطلاب لم يصيروا ليبراليين فحسب ، ولكن أيضا أكثر اقتدارا على حل المشكلات ، وأكثر استقبالا للأفكار الجديدة ، وأكثر عقلانية وعلمية ، وأقل نمطية فسى معتقداتهم . أي أن هؤلاء الطلاب قد استخدموا أعضاء الكلية كجماعة مرجعية فى أحداث هذه التغيرات فى سلوكهم . وبمعنى ذلك ، وفقا لمفاهيم التعلم الاجتماعى ، أن أعضاء الجماعة قد صاروا كنماذج للسلوك الذى يحتلده الطلاب ويحاكونه .

التعصب بين الجماعات كمعوق للاتصال : تعتبر ظاهرة التعصب أو التحامل حجر عثرة يعوق الاتصال بين أفراد المجتمع وادراكهم ، ويحرف بها الى دروب مظلمة ومسالك مغلقة لايجنى منها الجماعة إلا « قبض الريح » .

ان المعايير التى ينمىها المجتمع تعدد ليس بمقدار الصداوة التى يمكن التعبير عنها صراحة فحسب ، ولكن أيضا الاشكال التى يمكن أن تأخذها . ويقدر مايزداد المجتمع تعقيدا ، يزداد احتمال توجيه المجتمع للمداوة لى يعبر التعبير عنها بطريقة رمزية وليس بطريقة مباشرة يتضح ذلك فى « الإعلان » بالمردوان وفقا لمفاهيم التحليل النفسى ، وذلك من طريق التخلص منه من خلال الالساب التنافسية ، والعمل الجسمى الشاق ، والسعى الى حل المشكلات ، والمشروعات التنافسية ، والانهماك فى أعمال التاجية ، والتقارب الاتصالى بين أعضاء المجتمع أما أسس التعصب بين الجماعات فتتمثل فسى التنافس بين الجماعات ، عدم الاستحسان المتبادل للقيم والانماط السلوكية ، الفروق فى المكانة الاجتماعية ، والتفاعل الذى يؤدى الى الاحباط . (٦٨)

65. Hoffman L.R. & Maier N.R. Quality and acceptance of problem solutions by members of homogeneous and heterogeneous groups. J. abnorm. rec. Psychol., 62 (1961) 401-407
66. Newcomb T.M. Personality and social change. New York : Dryden 1943.
67. Lehman L.J. Autobiography of a freshman class. Measurement in education, Year-book of the National Council on Measurement in Education, 20 (1963) 115-123
68. Amir V. Contact hypothesis in ethnic relations. Psychol. Bull. 71 (1969), 319-342

وإذا كان الباحثون في الأمراض النفسية والعقلية يؤكدون على أن لكل عرض عرض ، أي الأمراض المرضية ظاهرات وظيفية مساوية بالنسبة للفرد أو المجتمع ، فإن التعصب ظاهرة مرضية وظيفية تقوم بـ «جدولة» أو «تصريف» العدوان وتهيئة موضوعه وتبريراته . ويتضح ذلك من التحليل التالي : (٦٩)

— فالمجتمع أو قطاع منه يمين جماعة أو جماعات معينة « كهدف ملأه » أو « كموضوع مناسب » لتصريف العدوان فيها .

— وجماعة الهدف target group هذه تكون مختلفة بشكل ما بحيث أن الجماعات المتمصبة تعتقد أن جماعة الهدف أدنى مكانة كان تكون جماعة فقيرة ، أو جماعة من سفار السن ، أو من الإناث ، أو من جنس أو لون أو دين أو مذهب مخالف للأكثرية ، أو من الأجانب أو المهاجرين أو غير ذلك من جوانب الاختلاف .

— يبدو أعضاء جماعة الهدف ، فرديا أو جماعيا ، على أنهم مستضعفون غير حصينين وبالتالي فهم عرضة للهجوم والسقوط vulnerable بشكل ما .

— أن المعتقدات النمطية stereotyped beliefs التي تؤيد الاتجاهات السلبية نحو أعضاء جماعة الهدف هي معتقدات متعلمة ، وعادة ما يتم ذلك التعلم في مرحلة الطفولة .

— أن الاتجاهات والانماط السلوكية العدوانية تروم درجة من الشرعية للعدوان وتكون له شكلا من أشكال المؤسسات والمنظمات institutionalized form of aggression التي تدعم هذه الاتجاهات والممارسات ، ومن ثم يكون الفرد المتمصّب والجماعات المتمصبة في تحرر من الحاجة إلى الشعور بالآثم .

— أن المجتمع بصفة عامة يهيئ نوعا من المنافذ في شكل سلوك يقره بدرجة أو بأخرى ، وهذا السلوك ييسر التعبير عن العدوان نحو أشخاص جماعة الهدف . وتتراوح طرق التعبير عن التعصب من العزل الاجتماعي لأشخاص جماعة الهدف إلى التخلص منهم أو حتى إبادتهم .

والواقع أن ظاهرة التعصب حاجز يعوق التواصل بين أركان البناء الاجتماعي ، ويمنع الاتصال المنتج بين أعضاء الجماعة . ولذا فإن التعصب ضرب من غروب الحيل النفسية الاجتماعية الفاشلة ، لأنه لا يقوم على مبادئ إنسانية كالعدالة والمحبة والحرية والاختبار وغير ذلك من المبادئ ، ولا ينطلق من أرضية من الصحة النفسية الاجتماعية ، ولا يسعى إلى تضفيد العلاقات الاتصالية الانتاجية والواقعية بين الأفراد والجماعات .



69. Lindgren, H.C. op. cit. p. 441.

صعوبة الاتصال (بالولوجيا الاتصال)

يمكن وصف الاضطرابات السلوكية على انها صعوبات أو اضطرابات فى الاتصال ،
تسبب على كل أنماط الاتصال وعملياته ، سواء الاتصال بين الفرد ونفسه أو بين الفرد
والآخرين أو بين الجماعات الاجتماعية . وتحدد بالولوجيا الاتصال بثلاثة مستويات (٧٠)

أ - المستوى الفنى technical level ، ويتضمن وضع جهاز الاتصال ، وأبعاد شبكة
الاتصال ، والتضمنات الوظيفية وكذلك الجوانب الفيزيائية للنقل والاستقبال .

ب - المستوى السيميائى semantic level ، ويتعلق بالدقة الى تنتقل بها
سلسلة الرموز المرغوب للرسالة ، بما فى ذلك التحرفات السيميائية .

ج - مستوى التفاعل interaction level ويشير الى فاعلية نقل المعلومات على سلوك الناس
فى محاولة التوصل الى تأثير منشود .

ويعنى ذلك أن صعوبات أو اضطرابات الاتصال تتضمن كالة إبعاد الاتصال وعملياته
وتواجهه . وإذا كنا نستطيع أن نحدد عادة ، مصادر لصعوبة الاتصال أو لسوء الاتصال ، إلا أن
بالولوجيا الاتصال تنبع أساسا من انتهاكات للشروط التى تقوم عليها العلاقات الإنسانية
الطيبة . يحدد « كولمان » المصادر العامة التى تكمن وراء صعوبات الاتصال على النحو التالى :
(٧١)

التوجه المادى : الميل الى اعتبار الأفراد الآخرين كأشياء أو كموضوعات مادية بدلا من
اعتبارهم كأشخاص لهم شاعرهم واجتهادهم . وهذا يعنى عدم القدرة على إقامة علاقات
إنسانية تتضمن احترام الآخر وتقدير حضوره وعجزه وتكامله . كما يعنى ذلك نقص القدرة على
التعاطف .

التمركز الذاتى : الانشغال بالاهتمامات الذاتية الى الحد الذى يصبح معه الشخص غير
حساس بمصلحة وحقوق الآخرين . والشخص المتمركز حول ذاته غير قادر على إقامة أي شيء
عدا العلاقات المصطنعة .

الاستغلال : نزعة مصاحبة غالبا للتمركز حول الذات ، لاتخاذ اتجاه استغلالي فى العلاقات
بين الفرد والآخرين ، مع عدم تقدير لحاجاتهم وأعراضهم . يتضح ذلك مثلا فى جهود مدير أو
رئيس للعمل لتناول الناس والمواقف فى اتجاه تحقيق مصالحه . وغالبا ما يتضمن ذلك ميلا
الى المخادعة .

70. Ruesch, J. Values, communication, and culture. In Ruesch, J., & Bateson, G. (eds),
Communication : The social matrix of Psychiatry. New York : Norton & Co., 1968,
p. 19.

71. Coleman, J. C. op. cit. p. 434.

المخادعة : الميل الى الاستفادة من الآخرين من خلال الخداع والنفاق . وقد يتضمن ذلك استخدام اساليب تقوم على الكذب والنش والسرقة والاحتيال او غير ذلك من اشكال صدم الامانة في العلاقات مع الاشخاص الآخرين .

المسايرة الزائدة (الامعية) : الاهتمام بموافقة الاشخاص الآخرين على حساب التكامل الشخصي . وغالبا ما يصاحب ذلك الميل الى الخطوة بتقدير السلطة - ومن ناحية أخرى يكون الشخص المفرط في المسايرة متسلطا وعدوانيا نحو الاشخاص الأقل مكانة .

الاعتماد الزائد (التواكلية) : الميل الى الاتكال بشكل متزايد على الاشخاص الآخرين لاجل العون المادى أو السند الانفعالى ، والى ان يتركز عليهم فى اتخاذ قراراته الخاصة . والشخص المفرط في اعتماديته من الآخرين يسهم قليلا او لا يسهم فى تكوين علاقات مع الآخرين وفي تدعيمها ، بل كثيرا ما يفقد احترامه لنفسه واحترام الآخرين له .

التمردية : النزعة الى التمرد ضد كل اشكال السلطة ، والى ان يصير الشخص عدوانيا وغير متعاون . فى بعض الاحيان تأخذ التمردية شكل الاحتجاج ضد كل ما فى المجتمع من عادات وتقاليد ، بهدف اثبات استقلالته .

العداوة : ميل ، يرتبط عادة بمشكلات السلطة ، يدفع الفرد الى ان يكون عدوانيا ، نحو الاشخاص الآخرين ومرتبيا فيهم . وحينما يجرى التعبير عن العداوة صراحة ، فانها تخلق مشكلات مباشرة فى الاتصال بالآخرين . كذلك فان التعبير المغلف أو غير الصريح للعداوة يؤدى الى انسداد التفاعل الاتصالي وخاصة على المدى البعيد .

مشاعر النقص : نقص اساسى فى الثقة بالنفس أو احترام النفس ، قد يجرى التعبير عنه اما فى شكل حساسية زائدة ازاء « التهديد » او فى شكل المبالغة فى بلل الجهود لكسب يثبت الشخص كفاءته واستحقاقه عن طريق بعض الاساليب مثل التفاخر والمبالاة والنقد الزائد لنفسه .

الانزوال الانفعالى : عدم القدرة على تقديم التأييد الانفعالى اللازم لتكوين العلاقات وتدعيمها وذلك بسبب الخوف من التعرض للإيذاء .

التمصّب : الاستجابة لاعضاء الجماعات الاخرى على أساس نمطيات غير مرغوبة . وتقوم هذه النمطيات على معتقدات خاطئة عند الاشخاص المتعصبين ، اما ضحايا التمصّب فهم اشخاص تتكون فيهم مشاعر النيبذ والنقص والعداوة والانماط الدفاعية للسلوك .

التوقعات غير الواقعية : توقع نموذج مثالى من الشخص الآخر بدلا من توقعه ككائن انساني - كان تنوع مثلا من الشخص المحبوب ان يكون دائما لطيفا ، مجاملا ، صبورا ، معظيا واعيا ، وموضوعيا . ومن شأن التوقعات غير الواقعية ان تؤدى الى الاحباط وخيبة الامل عند كل اطراف العملية الاتصالية .

تلك هى المصادر العامة لصعوبات الاتصال، وخاصة الاتصال بين الفرد الآخرين ، كما يحددها « كولان » . هى فى حقيقتها معوقات نابئة من داخل الفرد ، يثمر فيها سلوكه الانصالي . وبالإضافة الى ذلك لمة مصادر أخرى تؤدي الى سوء الاتصال يمكن استنباطها من الجزء الثانى .



تحسين الاتصال (مقومات الاتصال الفعال)

الاتصال عملية مركبة ، تختلف فى طبيعتها وبنيتها باختلاف المواقف والأشخاص وما يتبادلونه من ادوار ووظائف . ولكن لمة حقائق رئيسية فى هذا الصدد وهى أن الاتصال عملية تفاعلية تركز على مقومات نفسية بالدرجة الاولى .

وفى إطار ماسبق عرضه وبالإضافة اليه، يمكننا أن نحدد بعض المقومات النفسية التى تركزى العملية الاتصالية وتوفر لها الفعالية على النحو التالى :

١ - التمكن من مهارات الاتصال الفعال :

تستلزم الفعالية الاتصالية تعلماً جيداً لبعض المهارات الاجتماعية وتنمية لهذه المهارات التى تمكن الفرد من التعبير الدقيق عن أفكاره ومشاعره ، ومن توطيد علاقته مع الآخرين . ومن هذه المهارات : (٧٢)

١ - حسن الإرسال والاستقبال : لى يتمكن الأشخاص من بناء علاقات اتصالية فعالة وتدميها ، فانهم ينبغي أن يتعلموا وان يتقنوا مهارة الاصغاء والتفسير لما يقوله الآخرون ولما يشعرون به حينما يعبر هؤلاء الأشخاص عن أنفسهم .

والشخص الموصل « كمرسل فعال » يدرك موضوع ما الذى يسمى الى توصيله ، وكيف يتناول الرسالة بطريقة تمكن الشخص المستقبل لها من تفسيرها بدقة . اما اذا كان الشخص المرسل غير واضح فى الرسالة التى يحاول نقلها ، أو اذا أخفق فى جعل مضمون الرسالة بغير ذى معنى بالنسبة للشخص الذى يتواصل معه ، فمن المحتمل أن يكون استقبال الرسالة مشوباً بسوء الإدراك أو بسوء التأويل ، كما أنه قد يصعب احتواء الآخر لتحقيق الهدف من العملية الاتصالية وقد تتضح مظاهر الإخفاق فى تكرار بعض العبارات مثل : « لم أكن أعنى ذلك » ، « لقد أسأت فهم ما أحاول أن أقوله » ، وغير ذلك من مؤشرات تعويق الاتصال .

وقد يؤدي وجود توقعات معينة هند كل من المرسل والمستقبل الى تحريف الاتصال . فإذا كان الشخص المرسل يعتبر المستقبل على أنه متخلف أو متحيز ، فان توقعات المرسل بأن يساء فهمه قد تبرز طريق توصيله لأفكاره على نحو هادئ وواضح . ومن ناحية أخرى ، اذا كانت فكرة الشخص المستقبل من المرسل على أنه يميل الى المباغة أو التحيز أو العداوة نحوه ، أو على

انه ضئيف بدرجة لا يستطيع معها أن يتخذ موقفا محلدا في قضية ما، فإن الرسالة - نتيجة لهذه الإدراكات القلبية - قد لا تلقى اعتبارا من المستقبل أو قد يسمه تأويلها أو يرتاب فيها أو يحتفظ بشأنها ، بصرف النظر عن قيمة مضمون الرسالة .

ب - أهداف الحساسية لمشاعر الآخرين : تزخر الحياة الاجتماعية بمواقف كثيرة تمتلئ منا ليس إدراك الكلمات والعبارات فصعب ، وإنما أيضا التطفل إلى المعاني الكامنة وراءها والوعي بالمشاعر المتضمنة فيها . أما الشخص غير الحساس فغالبا ما تصدر منه أقوال أو أفعال قد تؤذي مشاعر الآخرين أو تنضبهم .

إن حساسية الفرد إزاء حاجات ومشاعر الآخرين فن لأصول العلاقات الإنسانية يكتسبه من خلال التفاعلات الاتصالية مع الآخرين : ويستلزم الذكاء فن الحساسية لمشاعر الآخرين وإرفاقها بحسن الاصغاء اليهم . ومن شأن بقلتنا إلى صوت الشخص الآخر ولبره وإيمانه وتصبراته وجهه أن تعيننا على فهم المقاصد الكامنة وراء مضمون الرسالة بالإضافة إلى فهم معناها .

والواقع أن الكثير من نقص الاقتدار الاجتماعي إنما ينشأ من كثرة التكلم وقلة الاصغاء . وقد يعزى ذلك إلى أننا قد نكون مستوعبين بطامحنات وتوتراتنا ومشكلاتنا التي تملكننا وتحجب عنا رؤية حاجات الآخرين ومشاعرهم ومشكلاتهم ، فلا نرى الآخرين إلا من خلال ذواتنا . بل وقد نستخدم كل جملة نقولونها كنطلق لتحويل المحادثة إلى أنفسنا . وذلك مظهر من مظاهر نقص النضج الاجتماعي وضعف المهارات الاتصالية .

٢ - الوضوح المعرفي :

يعتمد الاتصال بدرجة كبيرة على عملية نقل واستقبال المعلومات . ولكي تتحقق هذه العملية بفاعلية ، ينبغي أن يكون الأفراد المشتركون في هذه العملية واهين معرفيا بكل مكوناتها : وضوح الأهداف والأدوار والوظائف والعلاقات .

ويؤكد على أهمية هذا البعد النفسي إدراكنا وعلاقاتنا نظريتنا «التنافر المعرفي» و «التناسق المعرفي» ، اللتان تتفقان في أساس عام وهو : محاولات الفرد في الوصول إلى درجة معينة من الاتساق في معارفه ومعتقداته واتجاهاته وسلوكه ، وفي المحافظة على هذا الاتساق .

تلعب نظرية « التنافر المعرفي » cognitive dissonance التي قدمها ليون فستنجر (١٩٥٧) إلى أن استقبال الفرد لمعلومات غامضة أو غير كافية أو غير مناسبة أو متناقضة يخلق حالة من التوتر عنده تدفعه إلى السعي إلى اختزالها . وحينما يحدث التنافر - وغالبا ما يحدث كلما ازدادت المجتمعات تعسفا - يتوجه الفرد إلى الحصول على معلومات جديدة تختزل أو تخفف هذا التنافر . ويمكن خفض التنافر عن طريق تغيير أحد العناصر المعرفية ، أو إضافة عناصر جديدة ، أو تقليل أهمية بعض العناصر .

73. Festinger, L. A theory of cognitive dissonance. New York : Harper & Row, Pub., 1957

ومن ناحية أخرى ، تؤكد نظرية « التناسق المعرفي » (cognitive consonance) ، التي طورها « فرينز هيدر » (١٩٤٦) (٧٤) ، و « تيودور نيوكمب » (١٩٥٣) (٧٦) ، (٧٧) ، على ميل الإنسان الى تجنب التناظر والغموض بسبب نزعه الى التناسق والاتزان في المعلومات . فنحن نشعر بالارتياح حينما نستطيع أن نسلك حيال الأحداث والمواقف المختلفة في حياتنا كما لو أنها متسقة ومتراصة . وبذلك تحاول نظرية « التناسق المعرفي » وصف كيف أن الأفراد يسعون الى الوامدة بين المعلومات المتباينة في ادراكهم لمالمهم الاجتماعي ، توجهها الى نوع من « التوازن المعرفي » cognitive homeostasis . ولكن لا يعنى التوازن أو التناسق وجود حالة ستيائية ثابتة ، ولكن حالة دينامية مستمرة بين التغير والتوافق ، والتناظر والاتزان ولذا يتضمن التناسق أو الاتزان المعرفيان ثلاث حالات متكاملة :

(١) الاتزان أو الحالة العادية ، (٢) عدم الاتزان نتيجة لتدخل قوى أو أحداث معينة تقلب هذه الحالة العادية : (٣) نشاط عمليات أو ميكانيزمات معينة لاستعادة الاتزان .

والواقع أن نظرتي التناظر والتناسق المعرفيين ليستا متعارضتين ، بل تكملان بعضهما بدرجة كبيرة . وعلى أساس هاتين النظريتين وما جرى حولهما من دراسات عديدة ، يمكن تفسير الكثير من موامل سوء الاتصال وحسن الاتصال بين الأفراد والجماعات . ونسوق لذلك مثالا واضحا من « الشائعات » - فهي تنمو وتنتشر وتستشري لتفت في عقد البناء الاجتماعي ويهدد الروح المعنوية والتفاعل الاتصالي بين أعضاء المجتمع ، بسبب الملوامات الغامضة أو الخاطئة أو الناقصة أو المتناقضة التي تصل الى الأفراد بشأن حدث أو ظاهرة ما . هذه الملوامات غير الصحيحة misinformation تكمن وراء الكثير من مظاهر سوء الادراك الاجتماعي وسوء الفهم لمجريات الاحوال والعلاقات . وبالتالي ، يكون علاج الشائعات وغربها هو باستجلاء التناظر أو الغموض المعرفي من طريق الوضوح المعرفي - أي بالتزود بالمعلومات والبيانات الصحيحة والواضحة بقدر الامكان .

٣ - مقاومة الغواية والأغواء :

يتسم مالمنا المعاصر بتفجر الملوامات وثرائها ، وبملاحقتها لنا والعاحا علينا من خلال وسائل الاتصال التثوية كالصحف والمجلات والراديو والتلفزيون وغير ذلك . ولكن استجابتنا لهذه الملوامات ينبغي ألا تقوم على مجرد الاستقبال والنقل والمحاكاة . ولا على المسيرة السلبية ، وإنما على أساس من « الوعي » .

74. Heider, F. Attitudes and cognitive organization. J. Psychol., 21 (1946), 107-112.
75. Heider, F. The Psychology of interpersonal relations. New York : Wiley, 1958.
76. Newcomb, T.M. An approach to the study of communicative acts. Psychol. Rev., 60 (1953), 393-404.
77. Newcomb, T.M. The acquaintanceship process. New York : Holt, Rinehart, & Winston, 1961.

ومن الدلالات البارزة للوهي قدرة الفرد على مقاومة الفجوة والافراء *resistance of temptation* - وهي القدرة الداخلية للفرد على المزوف عن الاستجابة للثؤثرات الخارجية التي قد تفويه او تفريه لكي يأتى بسلوك لاقره المعايير الاجتماعية ولا يقره تكوينه الاخلاقي ، رغم عدم انتضاح امره او اكشاف فعلته . كما تعنى مقاومة الفجوة والافراء قدرة الفرد على مغالبة الثؤثرات والالاحاحات الداخلية التي قد توهم اليها « نفس امارة بالسوء » ، وكذلك على طرد الافكار والهواجس التي قد تراوده بشأن فعل او اتجاهه او شعور لايتفق مع المعايير الاخلاقية .

وتمثل القدرة على مقاومة الفجوة والافراء نوعا من الضبط الذاتي وهو « ضبط مستدخل » *internalized control* من نظام المبادئ والاحكام الخلقية والمعايير الاجتماعية السائدة في ثقافة مجتمعة وخاصة في جماعة الأسرة . (٧٨) ويفسر « هيل » (١٩٦٠) نمو هذه القدرة على أنها « تعلم احجاسى » *avoidance learning* ارتباطا بخبرات العقاب وامارته التى يعيشها الطفل في الأسرة . (٧٩)

وهكذا ، من خلال القدرة على مقاومة الفجوة والافراء ازاء تدفق المعلومات التباينة والثؤثرات والاجاباهات والمعتقدات المختلفة ، يستطيع الفرد ان يباشر نوعا من « الضبط المعرفى » لكل مايستقبله من العالم الخارجى .

يعنى « كلارين » (١٩٥٤) بمصطلح « الضبط المعرفى » *cognitive control* ما يتحقق للسلوك من تنظيم وكامل بواسطة « الانتباه » الذى يعمل ميكانوماته بطريقة انتقائية - فنظام المعارف والآراء والمعتقدات الذى يتخلده الفرد نحو البيئة ونحو نفسه وسلوكه يمثل ضوابط معرفية تمكنه من انتقاء المعلومات الالامة ، ومن « البقطة » في تفاعله واستجاباته لكل الثؤثرات التى يتعرض لها . (٨٠)

٤ - استئارة السلوك الاتصالى :

يكمن وراء الاتصال ، كظاهرة اجتماعية نفسية ، محركات وموجهات دافعية تستنشط سلوك الاخذ والعطاء بين اطراف العملية الاتصالية وتدعمه وترتقى به . ويستلزم ذلك اقرار السلوك الاتصالى على اساس قوى دافعية تحقق فيه وظيفتين متكاملتين : (١) وظيفة تنشيطية او تحريكية و (٢) وظيفة توجيهية او تنظيمية . (٨١)

78. Sears, R.R., etal. *Patterns of child rearing*. New York : Harper & Row Pub., 1957.
79. Hill, W.F. Learning theory and the acquisition of values. *Psychol. Rev.*, 67 (1960), 317-331.
80. Klein, G.S. Need and regulation. In M.R. Jones, (ed.), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln : Nebraska Univ. Press. 1954.
81. Lindsley, D.B. Psychophysiology and motivation. In M.R. Jones (ed.), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln : Nebr. Univ. Press. 1957.

بهذه القوى الدافعية الوظيفية يكون الاتصال سلوكاً « نشطاً » ، « متحرراً » « موجهاً » ، « منظماً » . وفي ذلك يمكن أن نحدد بعض الدوافع الاجتماعية التي تعمل على إذكاء الاتصال: **دافع الاعتماد** (dependency) : يظهر هذا الدافع في فترة مبكرة من الحياة ، وقد يكون الأساس لنمو بقية الدوافع ، وهو يعنى حاجة الفرد الى أن يقوم الآخرون بمساعدته على حل مشكلاته وتهيئة الأمان له واشباع حاجاته الى التواصل مع أعضاء المجتمع . ويعرف « روتر » (١٩٥٤) الاعتماد على أنه « الحاجة الى أن يقوم شخص آخر أو مجموعة من الأشخاص بمنح الإحباط أو العقاب وتهيئة الإشباع للحاجات الأخرى » . (٨٢) أما « كوفر وآيلي » (١٩٦٤) فيحددان الاعتماد على أنه « سلوك يستمدى من الآخرين العون والمساعدة والراحة وغير ذلك من الحاجات الاجتماعية » (٨٣) .

ويتميز دافع الاعتماد عن غيره من الدوافع المتعلقة الأخرى بأنه ليس له هدف مستقل في حد ذاته ، فالاعتماد يعنى التحول الى الآخرين طلباً للعون أو التضفيد في سبيل الوصول الى هدف آخر ، ويكون السلوك الاعتمادي وسيلة للحصول على موضوعات أخرى للهدف . لذا تبدو القيمة الاتصالية لدافع الاعتماد حينما يبدو الاتجاه الى طلب المساعدة من الآخرين أكثر اقتصاداً مما لو قام الشخص نفسه بحل المشكلات أو طلبية المطالب والحاجات .

ويخضع الاعتماد لمعايير النسبية الثقافية - فلكل ثقافة ولكل موقف فردي أو جماعي معيار للاعتماد ، وأن دافعية الاعتماد تتكشف حينما يتجاوز سلوك الفرد هذه المعايير . فمثلاً في أمريكا لا يعتبر الشخص معتمداً اذا سعى الى مساعدة مهيمنة من محام أو طبيب ، ولكنه يعتبر معتمداً اذا كان يسأل الآخرين عن لون رباط العنق الذي يلبسه أو كيف يتصرف في أحد المطاعم أو النوادي ولذا فإن مفهوم الاعتماد نسبي وفقاً للموقف الذي يوجد فيه الفرد ووفقاً لتوقعات المجتمع .

والواقع أن فعالية الاتصال ، وما تقوم عليه من علاقات الإخذ والعطاء وتبادل الأدوار ، تتحقق كثيراً بوجود درجة كبيرة من الاعتماد المتبادل بين أعضاء العملية الاتصالية . ولكن هذا الاعتماد - كما تبين دراسات « جيلفورد » (١٩٥٩) - يمثل قطبا في نهاية « متصل » يوجد في طرفه المقابل قطب آخر وهو « الاعتماد على النفس » self-reliance . وبالتالي فإن « الاعتماد على النفس في مقابل الاعتماد » (٨٤) ، يعنى تبادل الأدوار والعلاقات بين الأفراد والتواصل بينهم على أساس أن كل فرد يعتمد على الآخرين بدرجة أو بأخرى ، كما أن الآخرين يعتمدون عليه . وبذلك تتربط شبكة العلاقات الاتصالية المختلفة ، وتتحقق لها فاعلية الحركة والنشاط بين جوانبها .

-
82. Rotter, J.B. *Social learning and clinical psychology*. Englewood Cliffs, N.J., : Prentice-Hall, Inc., 1954, p. 132.
 83. Cofer, C.M., & Appley, M.H. *Motivation : theory and research*. New York : Wiley, 1954, p. 741.
 84. Guilford, J.P. *Personality*. New York : Mc Graw-Hill, Inc., 1959, p. 440.

دافع الانضمام أو التواد (affiliation) : يمثل أحد الدوافع الأساسية للاتصال ولتنشيطه . وقد قدم « موراى » (١٩٢٨) هذا المفهوم لأول مرة في علم النفس الحديث (٨٥) ، ولكن يرمى إلى « شيلى وفيروف » (١٩٥٢) تحديد هذه الحاجة على أنها الرغبة في الاحتفاظ بعلاقة قائمة على الصداقة والمحبة ، أو التوصل إلى هذه العلاقة أو استعادتها . (٨٦) وتبين دراسات « ماكلياند وآخرون » (١٩٥٣) أن هذه الحاجة تتضمن جانبين : جانب اقدامى لأن العلاقة الانضمامية أو التوادية (affiliative relationship) مثير سار ، وجانب احكامى لأن التبد مثير مؤلم . (٨٧)

يمثل هذا الدافع مرتكزا رئيسيا لتنشيط الاتصال وتلبيمه . وفي ذلك تكشف دراسات « الكنسون » (١٩٥٤) (٨٨) ، ١٩٥٦ (٨٩) أن الأشخاص ذوي الحاجة المرتفعة للانضمام كانوا يظهرون ميلا متزايدا وسعيا اكيدا نحو توطيد علاقاتهم بالآخرين ونحو الحصول على التأييد النفسى من هذه العلاقات التي تتدمج بالصداقة والمحبة .

دافع الانجاز (achievement) (*) : تلتقت دراسة دافعية الانجاز من علماء النفس اهتماما اكبر مما حظيت به الدوافع الانسانية الأخرى . وبالرغم من أن أصل هذا المصطلح يرمى إلى « موراى » (١٩٢٨) (٩٠) ، ومن أن تحديد معناه يرجع إلى « سيرز » (١٩٤٢) (٩١) ، إلا أن الدراسات في هذا الميدان قد ارتبطت اساسا بأعمال « ماكلياند » وزملائه .

يعرف الدافع إلى الانجاز على أنه « السعى أو الاجتهاد من أجل مستوى من الامتياز أو التفوق » (ماكلياند وآخرون ، ١٩٥٣) (٩٢) . وقد وجد الباحثون في هذا الميدان الخصب علاقة وثيقة بين الدافع إلى الانجاز منذ الأفراد وبين المجتمعات الانجازية التي يعيشها هؤلاء الأفراد . ويتضمن كتاب « ماكلياند » (١٩٦١) (٩٣) من « المجتمع الانجازى » تحليلا للمجتمعات على

85. Murray, H.A. *Explorations in personality*. New York : Oxford Univ. Press, 1938.
86. Shipley, T.E., & Veroff, J. A projective measure of need for affiliation. *J. exp. Psychol.*, 43 (1952), 349-356
87. Mc Clelland, D.C. et al. *The achievement motive*. New York : Appleton -Century-Crofts, 1953.
88. Atkinson, J.W., et al. The effect of experimental arousal of the affiliation motive on thematic apperception. *J. abnorm. soc. Psychol.*, 49 (1954), 405-410.
89. Atkinson, J.W. & Raphelson, A.C. Individual differences in motivation and behavior in particular situations. *Journal of Personality*, 24 (1956), 349-363
90. Murray, H.A. op. cit.

* يرجع إلى المصدر التالي : ابراهيم قضاوي ، وحملت عنوان : **دافعية الانجاز وقابليتها** . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ .

91. Sears, R.R. Success and failure : A study of motility. In Mc Nemar & M.A. Merrill (eds.), *Studies in personality*. New York : Mc Graw-Hill, Inc., 1942.
92. Mc Clelland, D.C., et al. (1953). op. cit.
93. Mc Clelland, D.C. *The achieving society*. Princeton, N.J., : Van Nostrand, 1961.

أساس هذه العلاقة الوظيفية . فالتوجه الانجازي المميز للأفراد - كشخصيات انجازية - ولجتمعاتهم - كمجتمعات انجازية - يكمن وراء توظيف طاقات الأفراد في أعمال متقدمة ، حيث يجتمع الأفراد في علاقات انتاجية تنطلق من أهداف متطلعة الى مستويات أرقى ، وحيث تندمج هذه العلاقات على أساس نواتج الانجاز .

ولا شك ان الاتصال ينشط ويقوى ويتقدم اذا قام على ركيزة من الانجاز الذي يوفر انسب المجالات والمواقف لتوظيف امكانيات الفرد والمجتمع في علاقات اتصالية مترابطة تتوحد بالتوجه الانجازي .

تحقيق الذات (self-actualization) : تحتل الحاجة الى تحقيق الذات - وفقا لنظرية ماسلو (١٩٥٤) - قمة نظام الحاجات الانسانية ولذا يعتبرها (ماسلو) ايضا (الخبرة الذروية) peak experience الناتجة من معنى الفرد لاشباع حاجاته . (٩٤)

يرتبط هذا المستوى الدافعي الاسمي بما يحفز الفرد الى التحصيل والانجاز والتعبير عن الذات : ان يكون الفرد منتجا ومبدعا ، وان يقوم بأعمال وتصرفات مفيدة وذات قيمة بالنسبة له وللآخرين ، وان يحقق امكاناته ويترجمها الى حقيقة واقعة . ولذا يعتبرها « ماسلو » على انها الحاجة الغالبة المسيطرة ، والقوة الدافعية الأساسية ، في حين تمثل الحاجات النفسية الأخرى كالأمن والحب والاحترام اجزاء من هذه الحاجة وعناصر في هذه القوة . ومن شأن هذه الحاجة الأرقى ان « تسيطر على » الحياة الواعية للفرد ، وان تعمل كمركز لتنظيم السلوك عنده (٩٥) .

ومن الطبيعي لذلك أن يكون من أبرز مقومات « الفعالية الاتصالية » communicative efficiency هو اذكاء الحاجة الى تحقيق الذات عند الأفراد الذين يؤلفون العملية الاتصالية . فالاتصال - بأهدافه وأشخاصه ومواقفه وخبراته وتفدياته الراجعة - ينبغي أن يجري تنظيمه وتوجيهه على أساس اشباع هذه الحاجة التي تمثل قمة الخبرة الانسانية . ومن ثم ، يستطيع الأفراد أن يجدوا في الاتصال « معنى » يعيشونه ، وصولا الى مستويات أرقى من التفاعل الاتصالي .

(٥) المناخ الاجتماعي النفسي الصحي :

ان ما يسود في الجماعة من « مناخ اجتماعي نفسي » معين لفترة ممتدة من الزمن ، يشكل الاتصال بخصائص متميزة - كاتصال دائم أو بؤر ، متقبل أو عدائي ، متوتر أو استرخائي ، مستمر أو مؤقت ، فعال أو ضعيف ، الى غير ذلك من انكاسات هذا المناخ على السلوك الاتصالي لأعضاء الجماعة .

94. Maslow, A.H. *Motivation and personality*. New York : Harper & Row, 1954 (2nd ed. 1970).

95. Ibid., pp. 91-92.

فمن شأن المناخ النفسى الذى يشيع فى الجماعة group climate أن يحدد مدى دالة الإدراك الاجتماعى بين أعضاء الجماعة ، وذلك بنارملى تكوين حالة إدراكية (perceptual set) معينة تلون سلوك أعضاء الجماعة فى تفاعلها الاتصالى بين بعضهم الآخر أو بين الجماعة وغيرها من الجماعات الأخرى (١٦) .

ويلعب نمط القيادة فى الجماعة دورا كبيرا فى تحديد خصائص المناخ الاجتماعى النفسى ، وانماكانها على خصائص السلوك الاتصالى بين أعضاء الجماعة . ومن الدراسات الكلاسيكية ذات الدلالة فى هذا الصدد ، تلك التى قام بها ليفين وليبيت وهوايت (١٩٣٩) (١٩٧) ، و « ليبيت وهوايت » (١٩٤٣) (١٩٨) فى هذه الدراسات التجريبية خضع القصوصون لثلاثة أنماط من الأحوال الاجتماعية التى تختلف باختلاف أنواع القيادة : الأوتوقراطية ، الديمقراطية ، الفوضوية ، فى الجو الاجتماعى الأوتوقراطى ، كان القائد يسلكون بطريقة استبدادية ، وكانوا يقومون بتخطيط عمل الجماعة وتوجيهه والإشراف عليه . وكان الاتصال أساسيين القائد والأعضاء ، أما التفاعل بين الأعضاء فلم يكن يلقى تشجيعا . لذا كان الاتصال يتسم بالجمود وبالسلوك القسرى لتحقيق مستويات عالية تحددها القيادة . وعلى العكس من ذلك ، كان الجو الاجتماعى الذى تفرضه القيادة الفوضوية أو التسببية laissez-faire . فتضائل دور القيادة يلقى بالأشخاص فى فوضى وعدم إقرار وفى مظاهر سلوكية غير مسؤولة . والأدوار الاتصالية فى هذا الجو مشوبة بالغموض المربى ويتناقص عوامل ومعايير ضبط السلوكى . أما فى الجو الاجتماعى الديمقراطى فقد كان دور القائد هو مساعدة أعضاء الجماعة على التخطيط لأنشطتهم ، لا التخطيط لهم . وكانوا يتواصلون فيما بينهم على أساس من المساواة بقدر الإمكان ، وكان الاتصال يلقى تشجيعا وتأييدا هائلا بين كل أعضاء الجماعة .

وقد أوضحت نتائج هذه الدراسات أن الأنماط السلوكية فى الجماعات كانت تختلف وفقا لنوع المناخ الذى تخلقه القيادة . فالمنح الأوتوقراطى قد أوجد قدرا كبيرا من السلوك الاكسر توجهها نحو العمل ، ولكن قد أوجد فى نفس الوقت درجة منخفضة من الاهتمام الشخصى من جانب أعضاء الجماعة ، لانه حينما كان يخرج القائد من موقع العمل ، كان الأعضاء يتركسون مهامهم ويختل نظام العمل والإنتاج . وقد أصبح هؤلاء الأعضاء أيضا أكثر اعتمادا على القائد ، وأقل قدرة على اتخاذ القرارات لأنفسهم وعلى العمل التعاونى . كما كانوا أكثر ميلا الى العدوانية بين بعضهم الآخر وخاصة نحو الأعضاء الأضعف فى الجماعة .

96. Exline, R.V. Group climate as a factor in the relevance and accuracy of social perception. *J. abnorm. soc. Psychol.*, 55 (1957), 382-388.
97. Lewin, K., Lippitt, R., & White, R.K. Patterns of aggression behavior in experimentally created „social climates“. *J. soc. Psychol.*, 10 (1939), 271-299.
98. Lippitt, R., & White, R. The „social climate“ of children's groups. In R.C. Barker, et al. (eds), *Child behavior and development*. New York : McGraw-Hill Co., 1943.

وفى ظل المناخ الديمقراطى، لم يعمل الأعضاء بهذا المستوى من الاجتهاد الرائد ، ولكن كانوا يبدون بمستوى اعلى فى الاهتمام بالعمل والتوحد معه . لذا لم يكن يختل العمل بغياب القائد ، وانما يستمرون فيه ويقاومون عوامل التشتت . وكان الجو الديمقراطى مشجعا على الاتصال والتعاون بين اعضاء الجماعة . ولذا كانت تختفى ظاهرة « كبش الغداء » كموضع لتنفيس هدوان الجماعة فى العناصر الاضعف ، وهى الظاهرة التى تفشت فى المناخ الاوتوقراطى .

اما فى المناخ الفوضى ، فكانت المسؤوليات والعلاقات والادوار غير واضحة ، وتسمى بلا هدف او توجيه محددين .

والواقع ان المناخ الاجتماعى النفسى يمتثر نتيجة وسببا لطبيعة اتصال ولدينامياته فى الجماعة ، ولدور القيادة فى توزيع الادوار الاتصالية بين اعضاء الجماعة . ومن ثم ، فلذا كانت الجماعة تمثل بيئة الاتصال ، فان هذه البيئة الاجتماعية الاتصالية يمكن ان يتلوث مناخها النفسى بعوامل انفعالية كالخوف والشعور بعدم الامان والحساسية والتعصب والنفوس والعداوة وغير ذلك من مثبطات الفعالية الاتصالية . وهذا التلوث الانفعالى للبيئة الاجتماعية لا يقل خطورة من تلوث البيئة الطبيعية ، ان لم يكن اكثرها خطورة .

(٦) ترشيد العمليات الجماعية :

تعنى « العمليات الجماعية » group processes النظر الى الجماعات كوجود دينامى يتميز بالتغير وبالتنشاط المتوالى ، وبأنماط سلوكية مميزة للأفراد فى الجماعة وللجماعة ككل .

وقد تكشف العمليات الجماعية عن مشكلات او صعوبات تعوق الاتصال الفعال ، وهى مشكلات او صعوبات لا تكمن فى الافراد او فى توارىخ حياتهم ، بقدر ما تكمن فى البناء النفسى للجماعة . ويمكن ان تعدد بعض مصادر المشكلات المرتبطة بالعمليات الجماعية كما يلى :

١ - نقص الاستعداد والتهيؤ للإجراءات الديمقراطية : ليس من المتوقع من الجماعة التى تعودت الخضوع والخنوع للسطة ان تدرك حقيقة الحرية والمفاهيم والممارسات الديمقراطية ، الا اذا تلقت توجيها واميا بهذا الاسلوب الرشيد فى الاتصال وخضعت لنوع من اعادة التعلم الاجتماعى فى هذا الصدد . يحكى « شيفياكوف وردل » (١٩٥٦) من معلة ليجات الى تطبيق معرفتها الخاصة بالإجراءات الديمقراطية على تلاميذ عرفوا بسمعتهم السيئة وسلوكهم المنحرف . ولكنها خرجت بنتيجة عكسية ، لان الجماعة لم تكن فى حالة من التهيؤ والاستعداد قبلها لاستيعاب هذه الممارسات الرشيدة . (١٩٩)

99. Sheviakov, G.V., & Redi, F. Discipline for today's children and youth, Washington, D.C. : National Education Association, 1956 Education Children Association, 1956.

ب - **الاحتكاك المخزون** : قد تنفجر الجماعة في حالة من التمرد أو الشغب حينما تصل التوترات إلى حد من القمع والضغط يكون شديد الوطأة ، كالفطرة التي تؤدي بالكيال إلى الطمع . فمثلا ، قد يلجأ المدير أو القائد أو المعلم إلى مزيد من ائثار العاملين أو التلاميذ بالتمييزات والالتزامات والعقوبات . وفي هذه الحالة قد يشجع أحد الطلاب أو العاملين أو مجموعة منهم على رفض هذا الأسلوب ، ثم سرعان ما يتبعهم الآخرون . لذا ينبغي على القيادة أن تتصرف بالحساسية للتفاعل الدينامي مع أعضاء الجماعة ولما يجري في سياق تطور العمليات الاجتماعية .

ج - **الوباء الاجتماعي** : قد يتسبب في الجماعة حالة من التسبب والتجميع في نشاطها وفي أدوار أعضائها ، ومن اللانضباطية في المناخ الاجتماعي العام ، يشبه « ردل » (١٩٦٦) هذه الحالة بـ « انتشار العدوى » contagion (١٠٠) وقد يرتبط انتشار الوباء الاجتماعي - وخاصة بين جماعات الشباب - بوجود بعض العناصر « الفاسدة » أو « المفترسة » التي تباشر نوحا من قوة التأثير والإيحاء على بقية الأعضاء . وغالبا ما تصدم الجماعة بهذا التأثير ، ويملك أعضاها قلق مرتبط بالشعور بالذنب ، ومن ثم تراجع عن موقفها لتعود إلى وضعها . يطلق « ردل » على ذلك مصطلح « سلعة الآث » .

د - **بنية الجماعة** : قد تسبب بنية الجماعة في بعض الأحيان صعوبات في الاتصال . فالتباين الواسع في المستويات العمرية والنمو العام والقدرات والطفلة الأسرية والثقافية والاقتصادية قد يؤدي إلى فرض نوع من التباين أو الانعزال الاجتماعي بين أعضاء الجماعة ، وبالتالي إلى نوع من سوء الإدراك الاجتماعي ، إذا لم تحسن الجماعة تناول هذا التباين في إطار « التنوع مع الوحدة » ، وعلى أساس إحساس كل عضو بقيمته الذاتية بالنسبة للجماعة .

والسؤال الآن : كيف يمكن ترشيد العمليات الاجتماعية التي تدرك الاتصال ؟

أ - تحليل الأدوار : قد يتبين الكثير من صعوبات الاتصال بواسطة تحليل الأدوار التي يلعبها أعضاء الجماعة . فقد تكون النزعة إلى أداء دور القيادة اتجاه مسيطرا على الكثير من أعضاء الجماعة . ومن شأن الجماعة التي تتألف من أعضاء يجدون أمنهم فقط في تبوؤ مكانه الرياسة والسيطرة ، أن تشجع فيها الكثير من التوترات . ويمكن ، من خلال المناقشات والمقابلات الفردية والجماعية ، مساعدتهم على تفسير اتجاهاتهم .

ب - **اللقب بالأدوار** : من الأساليب الفعالة في هذا الصدد اللعب بالأدوار والتمثيلية الاجتماعية (السوسودراما) . وتوضع بعض الدراسات ، على سبيل المثال ، أن المعلمين قد وجدوا فائدة كبيرة باستخدامهم لهذه الطرق في علاج مشكلات النظام والاتصال في الجماعات

الطلابية ، حيث تكشف الجماعة عن مشكلاتها أو صعوبتها من خلال تمثيلها وتقمص أدوارها ، ومناقشة العوامل المسببة لها ، والتخطيط بطريقة مشتركة لكيفية مواجهتها . (١٠١) وقد توصل « روسينثال » (١٩٥٢) ، من خلال تدريبه للطلاب على المبادئ التعاونية الديمقراطية باستخدام المسرحيات النفسية ، الى نتائج تؤكد أهمية هذه الأساليب . فقد أبدى الطلاب تحسنا ملحوظا في تفكيرهم الشخصي والاجتماعي ، كما اظهروا زيادة واضحة في الصداقة والتوادعية . الآخرين . (١٠٢)

فمن خلال تمثيل الأدوار يكتسب المشتركون فيها والملاحظون لها - على حد سواء - بصيرة بدنياميات العلاقات الإنسانية . وقد يرون أفعالهم واتجاهاتهم وكذلك أفعال واتجاهات الآخرين في ضوء جديد . ويكتشف أعضاء الجماعة عن مخاوفهم واحباطاتهم حينما « يندون » انهم لنكتسب لغيرهم .

ج - فك الجماعة : في كثير من الحالات يمكن التصدي لانتشار الوباء الاجتماعي في الجماعة كلها اذا لعبت القيادة الى فك الجماعة وتجزئتها الى جماعات فرعية . في هذه الحالة قد تتمكن القيادة من اقامة الحواجز امام تسرب عوامل التفكك الاجتماعي ومحاصرتها وعزلها . فعلى سبيل المثال ، الطالب او العامل الذي يقوم بدور المحرض للشغب في جماعة العمال او الطلاب قد يترك عدم معقولية سلوكه في حضور مجموعة صغيرة من زملائه .

د - المناقشة الجماعية : تستطيع القيادة ان تستخدم أسلوب المناقشة الجماعية لتحسين سلوك الجماعة وتعديله . وفي ذلك تشترك القيادة وأعضاء الجماعة في تحمل مسئولية مواجهة المشكلات التي تواجههم جميعا . وتعرف الطريقة التي تسمح للجماعة بمناقشة السلبيات والصعوبات تحت اشراف وتوجيه القيادة بمصطلح « التصريف » ventilation . وهي عملية تتطلب بصفة عامة اتجاها متسامحا لكي يشعر الأعضاء بالحرية في تصريف مشاعرهم المتعلقة بكل ما يجري في الجماعة ، حتى حينما تمتد شكواهم الى قياداتهم .

ولكن ليس التصريف بالعملية البسيطة ، لأن مجرد اخراج المشاعر والنزعات المدفونة قد يؤدي الى مزيد من استثارة القلق ، وقد تصمد القيادة وأعضاء الجماعة بالحقبة . ومن شأن المناقشة الحرة بين الأعضاء ، خاصة اذا كان هناك صراع داخلي في الجماعة ، ان تزود القيادة ببصيرة من ديناميات الجماعة ، وان تساعد الأعضاء على التبصر بأسباب سلوكهم وصعوباتهم .

تفيد أساليب التصريف هكذا في المساعدة على تعيين مصادر المشكلات ، وعلى تحديد طرق البناء . وفي التصريف لا تصد هناك ضرورة للاستجابات الدفاعية ، فأمام كل فرد فرصة

101. Chealer, M., & Fox, R. Role-playing methods in the classroom. Chicago : Science Research Association, 1966.
102. Rosenthal, S. A fifth grade classroom experiment in fostering mental health. Journal of Child Psychiatry, 2 (1952, 302-329).

متاحة للنظر في المشكلة ولقاسمة المسؤولية وللإسهام في الحل . ولكن الجماعة لا تستطيع مناقشة وحل المشكلات بفاعلية ، وخاصة السلوكية منها ، إلا إذا كان هناك تحديد وفهم واضحان لمعايير السلوك المقبول في الجماعة لدى كل عضو فيها . وأعظم معايير الجماعة فاعلية تلك التي يشترك أعضاؤها في وضعها وإقرارها ، بسبب إحساسهم بالمسؤولية نحوها وبالتوحد معها .



والخلاصة أن الاتصال الناجح مع النفس ومع الآخرين ينطوي على إمكانات النماء والارتقاء للفرد وللجماعة : ففي الاتصال خبرات التعلم الباعثة على النمو ، وتقويم للسلوك وتصحيحه بالتغذية الراجعة ، وإحساس بخلاق بالذات وبالآخرين وبالجماعة الاجتماعية ، وتوظيف لطاقت الفرد والجماعة في علاقات أدوار متبادلة تترقى بالتأييد والتدعيم للآخر وبالتوجه الإنجازي كأسلوب حياة مميّز للفرد ولجماعته .

الاتصال الناجح إذن قوامه « الاقتدار » أو « التمكن » الفعّال للفرد من نفسه ومن تفاعله مع الآخرين ، كما أن الاتصال ذاته دالة هذا الاقتدار والتمكن . ويكون الاتصال هكذا أيضا بالنسبة للمجتمع ، هو لحيته وسداه .



الراجع

اولا - الراجع العربية :

- (١) ابراهيم قشاش ، طلعت منصور : دافعية الاجاز وقياسها . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ .
- (٢) آرابو : علم اللغة ومشكلة الوعى . (ترجمة : طلعت منصور) . مجلة العلم والجمع . تصدر عن مجلة رسالة البولسكو . القاهرة ، العدد المشرى ، سبتمبر ١٩٧٥ .
- (٣) د . بيرد : جان بياجيه وسيكولوجية نمو الاطفال . (ترجمة : فيولا البلاوى) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٦ .
- (٤) ل . فيجوتسكى : التلقى والكلفة . (ترجمة من الروسية : طلعت منصور) . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ .
- (٥) محمد مباد فغلى : سير تطوينا الجهاز المصبرى . المجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الأربعون ، ١٩٧٠ . ؟ ؟
- (٦) طلعت منصور : العلاقة بين التلقى والكلفة . المجمع المصرى للثقافة العلمية . الكتاب السنوى الخامس والأربعون ، ١٩٧٥ . ؟ ؟
- (٧) طلعت منصور : المدخل البيولوجى لى دراسة النشاط النفسى . مجلة العلوم التربوية والنفسية . بغداد : الجمعية العراقية للعلوم التربوية والنفسية ، العدد الثمانى ١٩٧٨ .
- (٨) طلعت منصور : التعلم الذاتى وفنائه الشفعية . - القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

لانيا - الراجع الاجنبية :

9. Alkire, A.A., Collum, M.E., Kaswan, J., & Love, L. Information exchange and accuracy of verbal communication under social power conditions. J. pers. soc. Psychol., 9, 310 - 308, 1968.
10. Amir, Y. Contact hypothesis in ethnic relations. Psychol. Bull., 71, 319-342, 1969.
11. Asch, S.E., Studies of independence and conformity. A minority of one againsts unanimous majority. Psychol. Monogr., 70, No. 9, 1956.
12. Asch, S.E. Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgments. In Maccoby, Newcomb, & Hartley (eds.) Readings in social psychology. (3rd ed). New York : 1958.
13. Ashby, W.R. The application of cybernetics to psychiatry. Journal of Mental Science, 100, 1954.
14. Atkinson, J.W., R.W., and Veroff, J. The effect of experimental arousal of the affiliation motive on thematic apperception. J. Abnorm. Soc. Psycho., 49, 405-410, 1954.
15. Atkinson, J.W., and A.C. Raphelson. Individual differences in motivation and behavior in particular situations. Journal of Personality, 24, 349-363, 1956.
16. Bauer, R.A. The obstinate audience : The influence process from the point of view of social communication Amer. Psychologist, 19, 319-328, 1964.
17. Bettinghaus, E. Message preparation : The nature of proof. Indianapolis : 1966.

18. Bunker, G. *Self role congruence and status congruence as interacting variables in dyadic behavior*. Berkley : Univ. Calif Press, 1967.
19. Chasler, M., & Fox, R. *Role - playing methods in the classroom*. Chicago : Science Research Association, 1966.
20. Chomashy, N. *Language and mind*. New York : Harcourt, Harcourt, Brace, & Jovanovich, 1968.
21. Cofer, C.M., & Appley, M.H. *Motivation : theory and research*. New York : Wiley, 1964.
22. Coleman, J. C. *Psychology and effective behavior*. New York : Scott, Foresman & Co., 1969.
23. Combs A., & Snygg D. *Individual behavior*. (Rev. ed.) New York : Harper & Row 1959.
24. Cooley, C.H. *Human nature and the social order*. New York : Scribners, 1902. (Reprinted by Free Press, New York, 1956)
25. Craig, R., Mehrens W., and Ciarizio, H. *Contemporary educational psychology*. New York : Wiley 1975.
26. Dance, F.B.X. *Toward anthory of human communication*. In F.B.X. Dance (ed.) *Human communication theory*. New York : 1967.
27. De Cocco, J.P. *The psychology of learnign and instruction*. Englewood cliffs N.J: Prentice-Hall, 1968.
28. El-Koussy A.H. *The role of education for a healthy world cultural life (with reference to the development of mass communication)* *The Journal of the Faculty of Ennation* Ain Shams University, Cairo 2 1979.
29. Erdine, R.V. *Group climate as a factor in the relevance and accuracy of social perception*. *J. abnorm. soc. Psych.*, 55, 382-388, 1957.
30. Festinger, L. *A theory of cognitive dissonance*. New York : Harper & Row, Pub., 1957.
31. Garry, R., & Kingsley, H.L. *The nature and conditions of learning*. (rdr ed.) Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970.
32. Gerbner G. *Mass media and human communication theory*. New York : 1967.
33. Guilford, J.P. *Personality*. New York : Mc Graw-Hill, Inc. 1959.
34. Heider, F. *Attitudes and cognitive organization*. *J. Psychol.* 21, 107-112, 1946.
35. Heider, F. *The psychology of interpersonal relations*. New York : Wildy, 1958.
36. Hilgard, E.R., & Bower, G.H. *Theories of learning*. (3rd. ed.). New York : Appleton Century :- Crofts, 1966.
37. Hill, W.F. *Learning theory and the acquisition of values*. *Psychol., Rev.*, 67, 317-331, 1960.

38. Hoffman, L.R., & Maier, N.R. Quality and acceptance of problem solutions by members of homogeneous and heterogeneous groups. *J. abnorm. sec. Psychol.*, 62, 401-407, 1961.
39. Katz, D., & Khan, R.I. *The social psychology organization*. New York : Wiley, 1966.
40. Klein, G.S. Need and regulation. In M.R. Jones (ed.). *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln : Nebraska Univ. Press. 1954.
41. Kluckhohn, G., Murray, H.A., & Schneider, D.M. (eds.), *Personality in nature, society and culture*. (rev. ed.) New York : Knopf, 1953.
42. Knower, F.H. The present state of experimental speech-communication research. In P. Ried (ed.), *The frontiers in experimental speech communication research*, Syracuse, New York : 1966.
43. Lehmann. I.J. Autobiography of a freshman class. *Measurement in education, Year-book of the National Council on Measurement in Education*, 20, 115-123, 1963.
44. Lewin, K., Lippitt, R., & White, R.K. Patterns of aggression Behavior in experimentally created „social climates“. *J. soc. Psychol.*, 10, 271-299, 1939.
45. Lindgren, H.C. *An Introduction to social psychology*. New York : : Wiley : 1973.
46. Lindsley, D.B. *Psychophysiology and motivation*. In M.R. Jones (ed.). *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln : Nebr. Univ. Press, 157.
47. Linton, R. *The study of man*. New York : Appleton-Century-Crofts, 1936.
48. Lippitt, R., & White, R. The „social climate“ of children's groups. In R.G. Barker, et al. (eds), *Child behaviour and development*. New York : Mc Graw-Hill Co. 1943.
49. Lorge, M.R. *Psychology of education*. New York : The Ronald Press Co., 1970.
50. Maslow, A.H. *Motivation and personality*. New York : Harper & Row, 1954 (2nd ed., 1970).
51. Mc Clelland, D.C., et al. The projective expression of needs. *J. exp. Psychol.*, 39, 242-255, 1949.
52. Mc Clelland, D.C., Atkinson, J.W., Clark, R.A., & Lowell, E.L. *The achievement motive*. New York : Appleton-Cent.Crofts, 1953.
53. Mc Clelland, D.C. *The achieving society*. Princeton, N.J., : Van Nostrand, 1961.
54. Mc Luhan, M. *Understand media ; the extension of man*. New York : Mc Graw-Hill, 1964.
55. Mc Luhan, M. *The medium is the message*. New York : Benton, 1967.
56. Matarazzo, J.D., et al. Speech durations of astronaut and ground communicator. *Science*, 143, 1964.
57. Matarazzo, J.D., et al. Interviewer influence on durations of interviewee silence. *J. exp. Res. Pers.*, 2, 59-69, 1967.

58. Miller, D.R. The study of social relationships : situation identity, and social interaction. In S. Koch (ed.), *Psychology : a study of a science*. vol. 5. New York : Mc Graw-Hill, 1963.
59. Miller, G.A. The psychology of communication. Pelicon Books, 1974.
60. Miller G.A. Speech communication : A behavioral approach. Indianapolis, 1966.
61. Miller, G.A., & Mc Neill, D. Psycholinguistics in Lindzey & Aronson (eds.), *The handbook of social psychology*, vol. 3. 2nd ed. Readings, Mass. Mass : Addison Wesley, 1969.
62. Morse, C.W. *Psychology and teaching*. Bombay : T.B. Taraporevala Sons & Co., 1970
63. Murray, H.A. *Explorations in personality*. New York : Oxford Univ. Press, 1938.
64. Nuttin, J. Consciousness, behavior, and personality, *Psychol.*, 62, 349-355, 1955.
65. Newcomb, T.M. *Personality and social change*. New York : Dryden, 1943.
66. Newcomb, T.M. An approach to the study of communicative acts. *Psychol. Rev.*, 60, 393-404, 1953.
67. Newcomb, T.M. *The acquaintanceship process*. New York : Holt, Rinehart, & Winston, 1961.
68. Osgood, C.E. Exploration in semantic space. *J. Soc. Issues*, 27, 1971.
69. Osgood, C.E., et al. *The measurement of meaning*. Urbana : U. of Illinois Press, 1957.
70. Plog, S.C. A literacy index for the mailbag, *J. appl. Psychol.* 50, 86-91, 1966.
71. Redi, F. *When we deal with children*. New York : Free Press, 1966.
72. Rosenthal, S. A fifth grade classroom experiment in fostering mental health. *Journal of Child Psychiatry*, 2, 302-329, 1952.
73. Rotter, J.B. *Social learning and clinical psychology*. Eaglewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall Inc., 1954.
74. Ruesch, J. Synopses of the theory of human communication. *Psychiatry*, 41, 1953.
75. Ruesch, J. Values, Communication, and Culture. In Ruesch, J., & Bateson, G. (eds.), *Communication : The social matrix of psychiatry*. New York : Norton & Co., 1968.
76. Sarbin, T.R., & Allen, V.L. Role theory. In G. Lindzey and E. Aronson (eds.) *The Handbook of social psychology*. vol. 1, (2nd ed.), Reading, Mass. : Wesley, 1968.
77. Sargent S.S. *Conceptions of role and etc in contemporary psychology*. New York : Harper 1951.
78. Sears, R.R. Success and failure : A study of motility. In McNemar & M.A. Merrill (eds.), *Studies in personality*, New York : Mc Graw-Hill 1942.1942.
79. Soars, R.R., et al. *Patterns of Child rearing*. New York : Harper & Row Pub. 1957.
80. Schramm, W. Communication research in the United States. In *The Science of human communication*. New York 1963.

81. Sereno K. K. & Mortensen, C.D. *Foundations of communication theory*. New York : Harper & Row Pub. 1970.
82. Shannon, C. & Weaver W. *The mathematical theory of communication*. Urbana 1949
83. Sheviakov, G. V. & Redi F. *Discipline for today's children and youth*. Washington D.C. : National Education association 1956.
84. Shipley T.E. & Veroff J. Aprojective measure of need for affiliation. *J. exp. Psychol.* 43, 349-356, 1952.
85. Slobin, D.I. *Psycholinguistics*. Chicago : Scott Foresman 1971.
86. Smelser, W.T. Dominance as a factor in achievement and perception in cooperative problem solving interactions *J. abnorm. soc. Psychol.*, 62 535-542 1961.
87. Smith R. *General models of communication*, Communication Research Center Purdue University 1962.
88. Sullivan H.S. *Conceptions of modern psychiatry*. Washington D.C. : William Alanson White Psychiatric Foundation 1947.
89. Thayer, Lee. On theory building in communications some conceptual problems. *Journal of communication*, 13 217-235 1963.
90. Thayer, Lee. *Communication : Concepts and Perspectives*. Washington 1967.
91. Triandis, H.C. Loh W.D. & Levin L.A. Race status quality of spoken English and opinions about civil rights as determinants of interpersonal attitudes. *J. para. soc. Psychol.*, 3, 468-472, 1966.
92. Westley, B., & McLean, M.A. conceptual model for communication research. *Journalism Quarterly*, 34, 31-38 1957.
93. Weiner N. *The human use of human beings : cybernetics and society*. Boston : Houghton Mifflin 1950
94. Wight A.W. Participative education and the inevitable revolution. *Journal of creative behavior*, 4, 234-282, 1970.
95. Ziller, R.C., Behringer, R.D., & Goodchilds, J.D. Group creativity under conditions of success or failure and variation in group stability. *J. appl. Psychol.*, 46, 43-49, 1962.

• قد لا نكون هناك كلمة ابتعدت عن معناها الأصلي هير التاريخ ، واستخدمت في دلالات مختلفة ، مثل كلمة « الحرية » وهي الكلمة التي تهيء للإنسان الحرية في مختلف مجالات حياته الروحية ، فنيا وعلميا ، وحرية الممارسة الخلاقة في ميادين الإعلام والثقافة .. ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش داخل مجتمع ويكون منفصلا عنه ، كما أن القدرة على الإبداع الفني تتطلب سنوات طويلة من الصقل والمران .

وهنا يبحث « المحرر » في وسائل الإعلام من « حرته » في تقليد الأشكال المألوفة من المحررين القدامى ، وفي ابتكار أساليب وأشكال جديدة ؟ وهل يتجه المحرر إلى الاعتماد على الأسس العلمية والسيكولوجية التي اكتسبها من ممارسته هو للمهنة ؟

إن المحرر يجب عليه أن يبدأ بالأشكال التحريرية المألوفة ، ولكن حرية الممارسة الخلاقة تتيج له بعد ذلك أن يطور ويجدد من خلال رؤياه الذاتية وملاحظاته ، في ضوء المألوف من جهة ، وفي ضوء ما توصل إليه علماء النفس من جهة أخرى .

ماهية التحرير الاعلامي

عبد العزيز مشرف

ويمكن أن تصبح محررا أكثر نجاحا لو أنك قمت بتعطيل ما تكتب في ضوء النظريات المسبقة أي أن تتساءل دائما : لماذا كتبت هذا « الخبر » بالذات وبهذه « الكيفية » دون غيرها ؟ .. وربما تصبح ناجحا أكثر في المستقبل في تكييف تجاربك وممارساتك وفقا للمتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية التي تؤثر في قراءة الأخبار . (١)

دكتور عبد العزيز مشرف - المحرر الكبير بمجلة الأهرام
- استاذ الإعلام بجامعة القاهرة - (جريدة الأهرام - شارع
الجلاء - القاهرة) .

(« يسمى التحرير الكتابي دائما إلى اتجاه من سائر
أصنافها : مثلا ناول ؟ - وكيف ناول .. »)

Chilton R. Bush : Newswriting (١)
and Reporting, Pennsylvania 1972.

وتأسيسا على هذا الفهم ، فإثنا نسعى -بداءة- الى التعرف على ماهية التحرير الاعلامى وليس بخاف علاقة التحرير بالاعلام ، وفى ذلك مفتاح التعرف على الماهية ، حيث يختلف مفهوم التحرير الاعلامى عن مفهوم التحرير الصحفى التقليدى ، فمعد الحرب العالمية الثانية اعطى التغير التكنولوجى والاجتماعى معنى جديدا للتعبير قديم ، الا وهو « وسائل الاعلام » ففى وقت من الاوقات كانت كلمة « صحافة » كافية لتعريف ووصف وسائل الاتصال . ويعتبر قاموس « ويبستر » من المصادر الاساسية التى عرفت الصحافة بأنها « عملية الادارة والتحرير » او الكتابة للدوريات ، او الصحف ، وهى ايضا للدوريات ، « او الصحف بالمعنى الجمعى » . فالصحافة اذن كانت كلمة عامة لوصف الوسائل فى تلك السنوات التى كانت فيها معظم الاتصالات تتم بواسطة المجلات والصحف . اما اليوم فإثنا نستطيع ان نتحدث عن وسائل الاتصال ، او وسائل الاعلام ، وهما اصطلاحان اكثر دقة من اصطلاح « الصحافة » حينما نشير الى الوسائل الاخرى غير الصحف والمجلات . وكل اتصال - بطبيعة الحال - يستخدم وسيلة اى انه يلزم باستعمال قناة للارسال . فالاوراق و المذكرات ذات العناوين المستخدمة فى المراسلة والوجات الصوتية المستخدمة فى المحادثة تعتبر قنوات او وسائل . غير انه فى الاعلام ، تصبح المؤسسة باكملها حاملة للرسالة - كالصحيفة - او المجلة ، او محطة الاذاعة - وهى تستطيع حمل رسائلها الى الالاف او الملايين من الناس فى وقت واحد تقريبا . وهى تتعرض ايضا للمشكلات التى تجابهها بوصفها مؤسسة اجتماعية ، كالمراقبة ، والقيود الحكومية ، والدعم الاقتصادى وغيرها . (١٢)

وماهية التحرير الاعلامى ترتبط باصطلاح الاعلام ، الذى يمكن تعريفه احيانا بطريقتين (١٣) هما : الاتصال عن طريق الوسائل والاتصال الجماهير . . ومع ذلك ، فالاعلام لا يعنى الاتصال بكل شخص ، فالوسائل تنحو نحو اختيار جماهيرها ، كما ان الجماهير تختار من بين الوسائل . . . وعلى ذلك فان التحرير الاعلامى يعنى اعداد وسائل واقعية موحدة تبث لتصل الى اعداد كبيرة من الناس يختلفون فيما بينهم من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، وينتثرون فى مناطق متفرقة ، ويعنى بالوسائل الواقعية - فى التحرير الاعلامى مجموعة الاخبار والمعلومات والتعليمات التى تدور حول الاحداث ، ونشرها الصحف ، وتذيعها الاذاعة وبقية وسائل الاعلام .

(١٢) (٢٤٤) : فليمان . « نظرية الاعلام » ترجمة الدكتور ابراهيم امام : وسائل الاعلام ولجميع الحقوق محفوظة .

ومن أهم الخصائص المميزة للتحرير الاعلامي أنه ذو اتجاه واحد غالباً وقلما يكون هناك طريق سهل أو سريع للقارئ ، أو المشاهد ، أو المستمع ، لكي يرد أو يسأل أسئلة أو يتلقى إيضاحات ، إذا هو احتاج إليها . وثانية هذه الخصائص تنبع من أن الاعلام يتضمن نسفاً كبيراً من الاختيار . فالوسيلة ، مثلاً تختار الجمهور الذي ترغب في الوصول اليه (١) .

فصحيفة « الاهرام » تستهدف جمهوراً مثقفاً وحضرياً من القراء وصحيفة « تعاون الفلاحين » تستهدف المزارعين في انحاء مصر . أما « الاخبار » و « اخبار اليوم » فتتوجها الى الجماهير الشعبية . وهناك طبعة عربية من « اخبار اليوم » تستهدف الجماهير العربية ، ومن الملاحظ في مصر أن صحف الصباح تفوق في انتشارها صحف المساء .

انواع التحرير :

ولم تعد مهمة الاعلام محدودة في الصياغة الانشائية ، بل تعدتها الى جميع العناصر التي يشملها الاعلام ، ولقد كانت بهذا الوضع قبل ان تتطور فنون الاعلام الى الحد الذي وصلت اليه اليوم ، والاتجاه يسير نحو اعتبار الكلمة المطبوعة و المذاعة مجرد عنصر من عناصر التحرير الاعلامي ، خاصة وان الآراء والافكار وعلى الاخص تلك التي تتصل بالاحاسيس يمكن ان تنقلها فنون الاعلام من طريق الرسم واللون والصوت والصورة . ولقد اكتسب التحرير الاعلامي معنى اعم فأصبح ينطوي على الرسالة الاعلامية بجميع عناصرها .

ونحن نعرف ان الكتابة العربية امتاثرت منذ نشأتها الى الآن بعاملين كبيرين هما : ديوان الانشاء في العصر الوسيط ، وظهور الصحافة ووسائل الاعلام في العصر الحديث ، ولقد وجدنا في تراثنا الاسلامي ، ابا العباس القلقشندي (٥) - يتعرض في موسوعة صبح الامشى لفنون شتى من التحرير الرسمي أو الديواني ، كفن تحرير (الولايات) وتحرير (اليهود والبايعات) وتحرير (الإيمان) جميعهم ، وتحرير (كتب الإيمان) وتحرير (عقود الصلح) وتحرير (كتب الهدنة) وتحرير (الوصايا الدينية) التي تلى باسم الخليفة من أعلى التاب العامة ، وهكذا الى ما يقرب من عشرين فناً .

ويتعرض التحرير الصحفي الحديث لفن تحرير المقال بأنواعه المختلفة ، وتحرير (الممود) بصورة المتعددة ، وتحرير القصة الخبرية ، داخلية كانت أم خارجية ، وتحرير (التحقيق الصحفي) و « المآجريات » الخ .

(١) انرجع السورج ص ٢١

(٥) هـ ص ١٠٠ من الطيف حوزة : القلقشندي في تصنيفه الثاني ص ١٠٠

ويمكننا اليوم أن نتحدث من التحرير الاعلامى فى وسائل الاعلام جميعا ، وننتخذ منه مصطلحا عاما عندما نشر الى التحريرى وسائل اخرى غير الصحف والمجلات . على أننا يمكن أن نميز بامامة بين ثلاثة أنواع من « التحرير » يمثل كل منها « نوعا » قائما بذاته وهذه انواع تقوم على اساس من تصنيف الاتصال وفقا لاهدافه ووظائفه ، وما يحاول فعله للجمهور . وتقوم هذه الانواع على اساس من الفهم القائل بأن اللغة فى حقيقتها ليست سوى نشاط انساني يتمثل من جانب ، فى مجهود عقلى يقوم به فرد من الافراد ، ومن جانب آخر فى عملية ادراكية ينفعل بها الفرد أو افراد آخرون . (٦) فاللغة امر وسط بين الفناء والكلام ، وبين مجرد التنفيم الصوتى ، وبين كونها وسيلة لنقل الافكار والمعلومات بين فرد وآخر . ولوصح - كما يقول اوتوجسبرسن (٧) - أن هذا هو الوضع المبكر للغة فليس هنالك ما يمنع من أن تكون اللغة البشرية قد تطورت فى العصور اللاحقة تطورا جعل منها وسيلة دقيقة للتفاهم ونقل الافكار .

فالتحرير الاعلامى اسلوب من اساليب الاتصال بالجمهور ، التى تضم : التحرير الاقنابى والاشامى التبرى ، وهو يتوسل بمدة وسائل يصل من خلالها الى الجمهور . ومن هذه الوسائل الصحافة والمطبوعات ، والاذاعة والتلفزيون والسينما ، ولكل وسيلة - من هذه الوسائل خصائصها ومميزاتها ، والتحرير الاعلامى بين التحرير التذوقى الجمالى المستعمل فى الادب والفن ، والتحرير العلمى والنظرى التجريدى المستعمل فى العلوم والتحرير الاقنابى المستعمل فى الاعلان والدعاية والملاقات العامة ، هو - بطبيعة الحال - كما تشير الدلالة العربية « اوسطها » وطبيعتها ، لان التحرير الاعلامى يتوسل بماسيمية المحدثون (٨) : المستوى العلمى الاجتماعى العادى فى التعبير ، وهو الذى يستخدم فى وسائل الاعلام .

واذا كان التحرير يعنى دائما امرين هما التفكير من جهة ، والتعبير من جهة اخرى ، فان تعريف التحرير الاعلامى يذهب الى أنه جزء من عملية الاعلام ، يقصد به اعداد « الرسالة الاعلامية » التى تنتقل الى الجماهير عن طريق احدى وسائل الاعلام ، بهدف تزويد الناس الاخبار الصحيحة ، والمعلومات السليمة ، والحقائق الثابتة ، من خلال عملية عرض فنى تساعد الناس على تكوين رأى صائب فى واقعة من الوقائع أو مشكلة من المشكلات ، بحيث يعتبر هذا الرأى تعبيراً موضوعياً عن عقلية الجماهير واتجاهاتهم وميولهم . ومعنى ذلك أن غاية التحرير الاعلامى هى تيسير عملية الانعاش عن طريق عرض المعلومات والحقائق والارقام والاحصاءات ونحو ذلك . ويقدم اوتوجسبرسن تعريفاً للاعلام يشمل التحرير بالضرورة ، يقول :

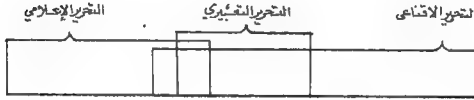
« الاعلام هو التعبير الموضوعى عن عقلية الجماهير وروحها وميولها واتجاهاتها فى نفس الوقت » . (٩)

(٦) (٧) اوتوجسبرسن : ترجمة د . هيد الرحمانى : اللغة بين الفرد والجموع ص ٦٠ ، ٦١ .

(٨) د . ابراهيم امم : دراسات فى الفن الصحفى ص ٢١ .

(٩) د . ابراهيم امم : الاعلام والاتصال بالجمهور ص ١٢ .

وعلى هذا الاساس ، فان الكلمة المكتوبة والمنطوقة تمثل القاسم المشترك الاعظم بين هذه الانواع ، ولذلك نجد ، رغم التمييز التام بينهما ، ان هناك تداخلا بين هذه الانواع التحريرية وبعضها البعض :



ومن هذا الشكل يبين لنا ان هذه الانواع التحريرية هي :

- | | |
|----------------------|-------------|
| ١ - التحرير الاتقاضي | Parvassine |
| ٢ - التحرير التعبيري | Evocative |
| ٣ - التحرير الاعلامي | Informative |

وان هذه الانواع الثلاثة يتداخل بعضها في البعض الآخر على طول السلم التحريري على الرغم من ظهور انواع يستقل كل منها من الآخر ، ولكن هذا التصنيف التام إنما يقصد به التأكيد على وظيفة كل فن من فنون التحرير .

فالكلمة المنطوقة أو المكتوبة ، تكون النمط الاعلامي اذا كانت الوظيفة السائدة في نوع التحرير تصنيف الى معرفة الجمهور معلومات جديدة مبسطة ، من خلال النظرية العملية للجمهور ، أو التقرير الاعلامي الخالص حول حادث سيارة وسوف يحدد ما هو معروف من اسباب الحادث وكيفية حدوثه ، ونتائجه أو آرائه الخ . وليس في مقدورنا أن نتكهن بما سيحدثه الحادث من اثر في حياة القارئ ، أو اقناعه بشيء ما ، على الرغم من أن التقرير قد يؤثر تأثيرا عارضا على بعض القراء .

فالتحرير الاعلامي تعبير موضوعي ، وابتعاد تام عن الذاتية التي يتصف بها الاديب كما في النمط التعبيري من التحرير - مثلا . فالاديب - كما يقول الدكتور امام - يعنى بنفسه ، ويقدم لنا ما يحول بخاطره ، ويسجل ما يراه ويقال في حياته الخاصة ، ويرمز تنم عن ثقافته وعقليته وهو في هذا الصنيع إنما يصف النفس الانسانية ويتمتع اسرارها ، ويكشف من حسناتها وسوءاتها ، ويكون لاوصافة صدى في نفوس القراء من كل جنس وفي كل عصر ، ماداموا قادرين على قراءته وفهمه ، والاستفادة منه . فالاديب حر في اختيار ما يقول ، والقراء احرار في قراءة ما يكتب الاديب .

ولكن التحرير الاعلامى ملتزم بالموضوعية ،لانه يعكس مشاعر الجماعة وآرائها ، وهو مقيد بمصلحة المجموع . وفى حرية الاديب وذاتية التحرير التعبيرى ، وتقييد التحرير الاعلامى وموضوعيته يقول عبد القادر حمزة :

« يجب أن يكون الصحفي (أو الاعلامى اليوم) حاضرا البداية . حاضرا الجواب على كل ما يدعى لان يكتب فيه ، وهو فى كل ذلك لا يختار - كما يفعل الاديب - بل الحوادث هى التى تختار له كل يوم الوائنا جديدة ، وتدعوه الى ان يتجه اليها ، وينتهى به الامر الى ان يتساق افاق الادب والعلم والخبرة عنده فيصيح وكأنه الموسوعة ، بينما يكون الاديب بجانبه وكأنه كتاب فى فن معين » .

فالتحرير التعبيرى اذن يبحث عن الحقيقة الخالدة على المستوى الجمالى ، فى حين أن التحرير الاعلامى فن موضوعى يقرر الواقع ويرصد به صدق وامانه وفن . لانه يقوم على الوقائع المشاهدة ، وينأى عن المبالغات والتهاويل . وهو يمحيط اللثام من الاحداث الآتية فورا ، بحيث يجعلها ملكا مشاعرا للامة . ان واجب التحرير الاعلامى هو واجب المؤرخ بنفسه - ان يبحث عن الحقيقة ويقدمها - فوق كل شىء وان يقدم الى جمهوره لا تلك الاشياء التى يمتنى من السياسة ان يقدمها اليهم ، وانما - بتعبير بوند - الحقيقة كواقى ما يستطيع تقديمها .

وكما يبين من الشكل المتقدم فان التداخل بين انواع التحرير أمر يجعل من العسير التمييز بينها . ولذلك يجد الجمهور العادى نفسه مرتبكا فى التمييز بينها . فهو يجد انتاج كبار الكتاب المعاصرين فى جرائده ومجلات ، ويدعوه صحافة ، وبعد مضي اشهر يجد المادة نفسها مغلفة بين دفتى كتاب ويدعوهها ادبا وتقفا لتعاريف عاجزة - كما يقول بوند - دون تقديم المون الكافى له . فان « الادب » كما يقول جورج سانتيانا « هو عملية تحويل الاحداث الى افكار » . ويحاول جميع الكتاب فى فضليات الجرائد والمجلات ووسائل الاعلام والاتصال بالجماهير اتباع النهج نفسه . اما جيمس م . برى فقد جزم بأن الصحافة هى ذلك النوع من الكتابات التى تشرف صاحبها بعد أن يتخلى عنها . وكان يعنى ذلك الجيش الضخم من الادباء الذين ابتدأوا ككتاب فى الصحف الدورية ثم تحولوا الى « الادب » والتمييز هنا لا يقوم على أساس الطريقة والاسلوب . فان أفضل ما يكتب فى عصر احيانا هو ما يكتب للجرائد والمجلات . كما يقول بوند أيضا ، ولعلنا نستطيع أن نجعل المادة أساسا للتمييز على رغم الفرق الواضح الذى يبدو بين المقالات الصحفية والكتابات الادبية والفلسفية والتاريخية . اما الفرق الأساسى فهو يسير كما تقدم ، الى الفرض أو الوظيفة التى يرمى الكاتب الى تحقيقها . فالقائل بعبر من افكاره وتجاريه الخاصة ، والاعلامى يعبر عن افكار المجتمع ومجاريه ، ثم يمكن للاديب ألا يكون مرهونا بزمن ، بينما نجد ان التحرير الاعلامى مقيد بالظرف الزماني .

ان قائمة الصحفيين المجيدين الذين اسهموا فى صنع الادب الجيد قائمة طويلة . والقائمة التى تشكلت منهم فى انجلترا خلال القرنين الماضيين تحملنا على الإعجاب . فهى تبدأ بدانييل ديفو ، وجوزيف اديسون ، وستيل وسويغت . ويدخل فيها ديكنز وذاكرى . وتتضمن كبلنج ، وبارى ، وارنولد بينيت ، وجال سوروى ، وكنتسترتون ، وولز ، وشو .

وفي مصر والبلاد العربية قائمة موازية تبدأ بداية طيبة برفاعة رافع الطهطاوى وتدخل فيها أسماء مثل الأستاذ الامام محمد عبده والمولى ، وعبد الله نديم ، وفريد وجدي واحمد لطفي السيد والدكتور محمد حسين هيكل والدكتور طه حسين وعباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر والمازني وتوفيق الحكيم ، وكتاب معاصرون مثل يوسف السباعي ونجيب محفوظ واحسان عبيد القدوس ، وغيرهم كثيرون .

ومن هاتين القائمتين الجزئيتين يتضح ما تستطیع ممارسة الصحافة النظامية أن تفعله من حيث تميز الواهب الادبية للصفتين المرفوب فيهما جدا في الاسلوب ، وهما الوضوح والقوة . ولقد اقترح مرة سيمون سترونسكي في مضمير التعليق على ترك الصحافة والاتقاع للادب ، قائلا : « يكون شيئا ممتازا للادب : الاميركي ، ولو من الناحية الشكلية على الاقل ، لو ان المؤلفين يرسلون من جديد لتلقى دورة دراسية شاملة على مستوى التخرج تحت اشراف رئيس قوى بقسم الاخبار المحلية ، هندلستقل كثيرا نسبة الكتابة الجميلة التي تستدر اعجابا بكل هذا الاستمرار » .

اما التحرير الإقناعي ، فانه قد يتوسل بأساليب التحرير الادبي والتحرير الاعلامي ، ولكنه يتوسل بهذه الأساليب بهدف التأثير على الناس عن طريق النواحي العاطفية والانفعالية لانعائهم بوجهة نظر معينة ، أو براءى أو بفلسفة محددة .

وهكذا نجد أن التقسيم الوظيفي للتحرير هو أنسب أنواع التصنيف العلمي ، على الرغم من أن الفصل بين الاهداف المعرفية التي يؤديها التحرير الاعلامي من حيث توصيل المعلومات والخبرات الى الجمهور ، وبين الاهداف الانعائية ، واهداف التحرير التجبري وهي اهداف جمالية في المحل الاول ، فان الفصل بين هذه الاهداف قد لا يتحقق في الحياة العملية . فالتحرير الاعلامي من حيث وظيفته الاعلامية لا يمكن أن يحقق اهداف ما لم يصحبه بعض الجوانب الانعائية ، كما أن التحرير الادبي عادة ما يتضمن بعض جوانب المعرفة وجوانب الإقناع .

وبين التداخل بين أنواع التحرير كذلك ، حين ننظر اليها كوسائل منقولة عن طريق وسائل الاتصال بالجمهور ، وتثير اهتمام أكبر عدد من الناس ، ولهذا فقد بذلت جهود كبيرة لجعلها ، وفي الفصل الذي كتبه فرائكلين فرينج Fearing بعنوان التأثير الاجتماعي لوسائل الاتصال الجماهيرية في الكتاب السنوي الثالث والخمسين (الجزء الثاني) للجمعية القومية للدراسة والتعليم ، نجد الشواهد المتعلقة بهذا الجانب : -

أ - أن الاستجابات لمضمون وسائل الاتصال بالجمهور تتحدد بواسطة عدد كبير من العوامل ، والمضمون ليس الا واحدا منها .

ب - على وجه التخصيص فان علاقة المفسر بقصد به فرينج : الجمهور مستقبل الرسالة ، بالنسبة للمضمون لها الخصائص المميزة للادراك الذي يحدد منهجه نظام « الحاجة - القيمة - الدافع » الخاص بالمستقبل ، والموقف الذي يحدث فيه عملية الاتصال ، والمضمون نفسه .

ج - ان نتائج التعرض لمضمون معين متباينة جدا ، ولا يمكن التنبؤ بها في أية حالة خاصة الا على أساس المعرفة الشاملة بالمضمون نفسه ونظام « الحاجة - القيمة » - بالنسبة للمفسر او مستقبل الرسالة التي تحوى المضمون والخصائص المميزة للموقف الكلى كما يدركه هذا المستقبل .

د - ان نتائج التعرض لمضمون رسالة اعلامية قد يأخذ وقد لا يأخذ صورة السلوك الصريح .

هـ - مهما كانت صورة الاستجابة للمضمون صريحة او غير صريحة evert or covert فهي تتميز دائما بأنها تخدم الحاجات النفسية الاجتماعية لمستقبل الرسالة .

و - يعكس مضمون رسائل الاتصال الجماهيرى - بصفة عامة - نظم القيمة السائدة في المجتمع الذى تحدث فيه الاتصالات .

ومن بين النتائج المقبولة للاتصالات الجماهيرية بفترض بصفة عامة ما يلى : (١١)

١ - تكامل المجتمع Integrating Society تنمية الاتفاق بين افراده وجماهيره ، على السياسات الاساسية .

٢ - تثبيت المجتمع Stabilizing Society بتأييد الاغليات ضد الاقليات المخالفة في الراى .

٣ - تيسر الادارة العامة Facilitating Public Administration بتعريف المسؤولين بمشكلات المجتمع ، وتعريف المواطنين بالسياسات والاجراءات الرسمية .

٤ - تدعيم قوى الدفاع القومية باعلام المواطنين بالتهديدات الخارجية والداخلية المواجهة للامن القومى .

٥ - توسيع مجال الحديث او التخاطب بنرويج الاصطلاحات الجديدة المتعلقة بالنواحي التكنولوجية والثقافية .

٦ - تدعيم العادات الاجتماعية مثل آداب السلوك واساليب المحافظة على الصحة النفسية .

٧ - افادة البدع وموضات الازياء .

ومن خلال هذه الشواهد المختلفة للتاثير الاجتماعى لوسائل الاعلام والاتصال - بالجماهير ، تبين التداخل الوظيفى بين انواع التحرير المختلف من حيث تحقيق هذا التأثير .

على ان التحرير الاعلامى يتميز بتاثيره الكبير الراى ، وهو تأثير يترك تأثير التحرير الاقناعى ، بمعنى ان الاخبار قد تكون ذات قوة اكبر في تشكيل الاتجاهات العامة من المقالات والامعدة

السياسية ، والاخبار تسجل الاحداث ، ولقد تميز الاحداث التي تقدمها اكثر مما تفره انباط التحرير الاتنامي وهي : الاعلان والعلاقات العامة والدعوة المقصودة : كالمقالات الانتخابية ، والرسوم الكاريكاتورية والاعمد والمقالات التفسيرية التي تؤدي بالقارىء الى الوصول الى استنتاج . وكذلك النمط الذي يراود به اساسا الترفيه او الاعلام بحيث يكون الانتفاع منتجا فرميا محتملا .

ويقدم هودلى كاتريل في كتابة « قياس الراى العام » قاعدة عامة تقول : « ان الراى يتحدد عموما بالاحداث اكثر مما يتحدد بالكلمات ما لم تفسر هذه الكلمات . ذاتها على انها حدث » ويضيف ويفرز وزميله الى ذلك ، ان الاحداث تنزع الى ترسيخ تغيرات الراى العام الناتجة من الكلمات ، وقد يكون التغيير في الراى قصير العمر ما لم تسانده بعض الاحداث .

ولكن برنارد بيرلسون يذهب الى ان هذه القواعد العامة تستدعي تمليقين : اولها انه يكون من الصعب التمييز بين الاحداث والكلمات ، فكل الخطاب الهام الذي يقدمه رئيس الجمهورية حدث ام مجرد كلمات ؟ وثانيهما ان كثيرا من الاحداث لا تحدث تأثيرا نتيجة حدولها لخصب ، وانما بمعاونة من الكلمات ايضا ، اى ان اهمية الحدث في افئاع الجمهور قد تتحد كثيرا من خلال التفسيرات التي يقدمها معلقو التلفزيون وكتاب الافتتاحيات والاعمد السياسية .

وتتضمن الظروف التي تساعد التحرير الاعلامى على تحقيق التغيير ما يالى :

١ - عندما يكون الاتصال بالجمهور المخاطب مباشرة بواسطة وسيلة الاعلام ، وعندما يكون الجمهور متفتحاً ذهنياً للموضوع .

٢ - عندما يركز مضمون وأسلوب التحرير على الاحداث اكثر مما يركز على الآراء . - وعندما تخاطب العاطفة اكثر مما يخاطب العقل ، وعندما يتم التحدث الى جمهور بلفته (استخدام المفهومات المألوفة لديه في اطاره الدلالى) ، وعندما تحجز الرسالة الاعلامية الاتصالات اخرى منافسة ، وعندما تتم مهاجمة الآراء المعارضة بصورة غير مباشرة .

٣ - عندما تكون الوسائل او القنوات المستخدمة ذات طابع شخصى Personal وموجهة الى قادة الراى ، ومتخصصة ، اى مركزة على الجماعات المقصودة موضع الاهتمام .

٤ - عندما يكون الموضوع (او المشكلة) موضع التحرير بعيدا زمانيا او مكانيا قليل الاهمية للشخصيات المتضمنة .

موضوع علم التحرير الاعلامى :

رابنا ان اضافة صفة « الاعلامى » الى فن « التحرير » جعلته فنا متحيزا بين فنون التحرير الاتصالية ، الاخرى ، او بلغة المناطقة فى الصلة بين المفهوم والمال صلق ، نقول ان زيادة صفة « الاعلامى » الى فن « التحرير » من شأنها تضيق نطاق الافراد الذين يصلق عليهم تصور « فن التحرير » كالتحرير الاتنامى او التعبيرى او الاعلامى ، وعلى العكس من ذلك اذا استبعدنا صفة « الاعلامى » من مفهوم « التحرير » فان هذه الانواع التحريرية جميعا لتدبيل فيه فيزداد بهذا

عدد الافراد الذين تصدق عليهم اللفظة وهذا ما يعبر عنه فى صيغة عامة بقولهم : (١١) « فى سلسلة من الحدود المشتركة التى يوجد بينها رابطة تداخل يتناسب الما صدق والمفهوم تناسباً عكسياً » :

وقد تعرفنا على ماهية التحرير الاعلامى ورأينا ان جوهره هو الاعلام ورواية الاحداث وتفسيرها، باستخدام الاشكال والفنون التحريرية المختلفة . ووجدنا ان هذه الماهية تنص بالضرورة على ارتباط التحرير الاعلامى بالجمهور . ولذلك كانت اهم خصائصه معالجة الامور الصعبة بأسلوب سهل . وتفسير الاحداث العظيمة بعبارات سلسلة بسيطة ، وتعرفنا على التحرير الاعلامى من طريق تمييزه عما عداه ، والدال على الماهية ممسوايضاً ، كما يقول المنطقة .

وهكذا يمكننا ان نعرف موضوع علم التحرير الاعلامى بالرجوع الى جوهره وهو الاعلام ورواية الاحداث وتفسيرها ، ونشر الاخبار والمعلومات الصادقة التى تنسب الى عقول الناس وترفع من مستواهم ونشر تعاونهم من اجل المصلحة العامة ، فهو يخاطب العقول لا الفرائز . ولما كان التحرير الاعلامى ، يستخدم اسلوب الشرح والتفسير والجدل المنطقى فقد اخذت الدول - كما يقول الدكتور امام - تفضل كلمة « الاعلام » وتنبذ كلمة الدعاية ، على اعتبار ان الاولى تعبر عن الدقة والموضوعية والصدق .

وتدور ابحاث علم التحرير الاعلامى حول هذه المسألة ، ولذلك يفترضنا دائماً هذان السؤالان اللذان يشكلان موضوع هذا العلم .

كيف ونقول ؟

كيف نقول ؟

والاجابة من السؤال الاول تتناول : القواعد الخاصة بمادة الاعلام من حيث موضوعاته وافكاره ، وملابساته ، كما ان الاجابة من السؤال الثانى تقوم على طريقة التعبير عن هذه المادة وادائها فى رسالة اعلامية .

ويجب ان نلاحظ ما أكد عليه البلاغيون (١٢) - من ان قوانين التعبير تشمل المادة أو تمسها ، اذ كانت المادة مقياس العبارة وسبب نوعها ، فالاسلوب يختلف خبيراً عنه موضوعاً اعلامياً ، أو تعليقاً تفسيرياً ، وكذلك دراسة المادة لا تظلم من القول فى التعبير ، فالمادة لا تدرس فى التحرير - من حيث انه : تفكير وتعبير - على انها شئ منفصل مستقل ، وانما يراها انسيها ، وصلته باللفة التى تؤدبه ، ومعنى هذا ان ركزى التحرير الاعلامى يلتقبان كما ترى ، وقد يفرقان افتراضاً جزئياً ، ومع ذلك فان الدراسة العلمية تبين لنا ان تتناول كل جانب وتخصه بدراسة غالبية فيه . وبذلك ينحصر موضوع التحرير الاعلامى فى باينين أو كتابين : الاسلوب ولفة التعبير الاعلامى .

(١١) دكتور عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى ص ٧٢ .

(١٢) احمد الشايب : الاسلوب .

الفنون الاعلامية من حيث ارتباطها بكل وسيلتين وسائل الاعلام ، مع بيان كيفية التجسيد والتبسيط التي يقوم بها الاعلامي في الصحافة والاذاعة المسموعة والمرئية والسينما والوسائل التي تساعده على ذلك .

وتأسيسا على هذا الفهم ، نذهب الى ان التحرير الاعلامي علم وفن في آن واحد ، ذلك ان التحرير الاعلامي كعلم يدرس الاسس النظرية وقواعد الكتابة والتنظيم لكل فن من الفنون الاعلامية ، وهو علم وفن لانه يستقرى ويستنبط ويضع القواعد لتوجيه المحرر الاعلامي وبين المناهج العلمية ، ولان الذين يفيدون بين هذه القواعد انما يريدون تطبيقها في وسائل الاعلام وذلك نقول ان هؤلاء يعالجون « فن » التحرير . فالعلم هو المعارف الاتسانية في أسلوب مننق ، والعلم هو هذه المعارف في شكل عملي تطبيقي . وهناك كلام كثير في الفرق بين العلم والفن ليس هنا موضع الخوض فيه . (١٢) وانما نذكر في هذا الصدد ان تقدم العلوم دفع علماء الاعلام الى تغيير موقفهم من التحرير بوصفه فنا لحسب ، فقد وجدوا ان التحرير لا يفرض على المحرر فكرا وتعبرا ، ومناهج تحريرية ومعنى هذا انهم اذكروا ان مهمة علم التحرير الاعلامي الأساسية ليست في وضع قواعد للتحرير الصحيح ، بل دراسة انواع التحرير الاعلامي الصحيح .

وبذهب هربرت ميز Herbert R. mayes (١٤) الى ان الاصل اللغوي الذي يوحد بين المحرر والناشر يرجع الى ان كليهما خير في تحرير النص ، ويشبه المحرر بالبستاني الذي يقب النبات الاخضر بابهامه ، معتمدا على مقدرته الخاصة التي تتطلب براعة فائقة . ويريد من ذلك ان يؤكد على ان التحرير فن ، مؤسسا رايه على اساس انه حتى الان لا توجد كلية للاعلام تمنح درجة الدكتوراه في فن التحرير. There is no college to offer a doctorate in editing وهو يشير الى ان التحرير الاعلامي فن تجريبي empirical art ولم يحظ بعد بدراسات علمية احصائية ، وهي اشارة تستوجب توجيه العناية الى الدراسات التجريبية في التحرير ، لكيلا يظل فنا بدهيا يعتمد على الخبرة والتجربة والبديهة فحسب . وحين نتفق على ان التحرير علم وفن معا ، فان ذلك يقتضى بالضرورة ، تطبيق اساليب العلم ومناهجه ، على فن التحرير كما طبقت على غيره من الفنون .

التحرير والاتصال بالجمهور :

وتأسيسا على هذا الفهم يمكن تعريف اصطلاح « التحرير الاعلامي » بطريقتين : الاولى الاتصال بالجمهور ، والثانية من طريق الوسائل ، وتعريف التحرير الاعلامي من طريق - الاتصال بالجمهور يحدد نطاقا في مفهوم « الاعلام » كما تقدم ، او بعبارة اخرى فان الفرق بين مصطلحي : اتصال و « اتصالات » ، فالاتصال هو عملية الاتصال ، والاتصالات هي الوسائل

(١٢) واجع - احمد الشايب : اصول النقد الادبي ص ٦٥ ط ٢ .

التكنولوجية المستخدمة لتنفيذ هذه العملية . والاتصال ، هو حقيقة أساسية للوجود الإنسانى والعملية الاجتماعية . بل ان الاتصال هو حامل العملية الاجتماعية ، وهو الذى يجعل التفاعل بين الجنس البشرى ممكنا ، ويمكن الناس من ان يصبحوا كائنات اجتماعية . وفى عملية الاتصال « نهدف » الى احداث تجاوب مع الشخص المتصل به . وبعبارة أخرى نحاول ان نشاركه فى استيعاب المعلومات أو فى نقل فكرة أو اتجاه . (١٥)

ويمكن القول ان التحرير الاعلامى بهذا المفهوم يحقق مفهوم البلاغة المربية التى تنبئ لفة عن « الوصول والانتفاء » ، يقال : بلغ فلان مراده اذا وصل اليه ، وبلغ الركب المدينة اذا انتهى اليها ، وبلغه هو ابلاغاً ، ومنه قول أبى قيس بن الاسلم السلمي :

قالت ولم تقصد لنيل الخنى مهلا فقد ابلغت اسماى

أى قد انتهيت فيه وأنصمت ، والبلاغ ما يتبلغ به ويتوصل به الى الشيء المطلوب ، والبلاغ ما بلغك وتقول « بلغت الرسالة » ، والبلاغ والإبلاغ وفى التنزيل « الا بلأفا من الله ورسالاته » أى : لا أجد منجدا الا ان أبلغ من الله ما أرسلته ، والإبلاغ : الإيصال ، وكذلك : التبليغ ، والاسم منه البلاغ . وفى الحديث : « كل رافعة رفعت عنا من البلاغ فيبلغ عنا » يروى بفتح السلام وكسرهما ، وقيل من اراد من المبلغين . وبلغت المكان ابلاغاً . وصلت اليه ، وكذلك اذا شارفت عليه ، ومنه قوله تعالى : « فاذا بلغن أجلهن » أى قاربنه ، وقوله تعالى : « ان الله بالغ أمره » وأمر بالغ : نافذ يبلغ أين أريد به ، وبلغ من الكلام فصيحة يبلغ ببارة لسانه كنه ما فى قلبه . (١٦)

وفى عملية التحرير الاعلامى نهدف الى احداث تجاوب مع القراء أو المستمعين أو المشاهدين ، أو بعبارة أخرى نحاول ان نشاركه فى استيعاب المعلومات أى نقل فكرة أو اتجاه (١٧) فالتحرير الاعلامى يهدف الى « الإبلاغ » وتحقيق « الاتصال » ، الذى يعرف قاموس « وبستر » Webster على أنه « عملية يتم فيها تبادل المفاهيم بين الافراد وذلك باستخدام نظام الرموز المتعارف عليها » ومن أجل ذلك ينظر الى عملية لتحرير الاعلامى على أنها تتضمن تفاعلات متبادلة فى ارسال واستقبال الرسائل من جهة ، وفى تحرير وفهم تلك الرسائل من جهة أخرى ، ومن جهة ثالثة فى المشاركة والاستمتاع بانكارها . وهذه التفاعلات قد تنشأه فى المراحل المتداخلة متضمنة الهندسة وعلم النفس والاجتماع . (١٨)

(١٥) الرجوع السابق ص ٢٨ .

Wilbur Schramm ed., The process and Effects of Comm.

(١٦) شرح التلخيص ج ١ ص ٧٢ م المساعدة بصر .

Stranes, G. and Sayles L : Personal Huma Problems of Management fourth (١٧) Printing PrintingHall, N. Y. P. 196.

Wilbur Sekranm ed., The Process and Effects of Communication (1960). P. 3. (١٨)

ومن أجل ذلك ننظر الى عملية التحرير على أنها تتماثل مع نظرية الاعلام التي توصل اليها الرياضيون في مجال هندسة الكهرباء ، من حيث ان « المحرور » معتبر « مرسلا » والجمهور « مستقبلا » ، فالمحرر يبعث « برسالة » محرورة الى « المستقبل » برموز متفق عليها ، ويختارها بحيث يقلل من الفموض أو التباس الفهم ، ذلك أن دوره - كما تعدده اللغة - في اصطلاح « التوصيل » : هو أن يطلّط حتى يصل الى جمهوره ، وفي لغة القرآن الكريم (١٩) .

وصلة يصله وصلا : برة وتودد اليه ولم يحفه . ويقال من هذا وصل رحمه وقربته والمؤمنين : قام بما ينبغي لهم من حسن المعاملة والبر ، وأصل ذلك أن يقال : وصل الشيء بالشيء إذا لامه به وربطه وجمعه طبعه ، فكانك إذا أحسنت الى امرئ ربطته بنفسك وجمعته عليك . ومن هذا يقال في ضده : قطعه إذا جفاه وساءه . ويقال : وصل الى كذا وصولا : بلغه وانتهى اليه .

فالمحرر إذن في عملية التحرير الاعلامي - يرمب رموزه في « شكل » يتطلب اقل قدر من الجهد الى جانب المستقبل ، حتى يبلغه وينتهي اليه برسائته ، ومن الممكن أن يصبح ذلك سهلا ميسورا ، إذا كان جميع المستقبلين الذين يتلقون الرسالة الاعلامية لديهم القدرات الدلالية التي تشترك مع المرسل في اطار دلالي واحد .

والذا لم يكن هناك « تشويش » في قناة الاعلام . ولكن الواقع يؤكد أن المحرر - المرسل هو في المادة شخص على مستوى من الثقافة يتيح له قدرا كبيرا من الرموز التي يختار من بينها ، في حين أن الكثيرين من افراد الجمهور المستقبل ، لا يتمتعون الا بقدر محدود من المفردات ، ويقدّر اقل من الخبرة عندما يحدث الا يقدم المحرر الاعلامي معنى واضحا وسريعا الى القارئ أو المستمع أو المشاهد . لذلك ينبغي ألا يكون تعارض في رموز الاتصال « اللغة » بين كل من المحرر والمستقبل .

فالتحرير الاعلامي - إذن - حقيقة أساسية من حقائق الاتصال في العملية الاجتماعية ، وهو يمثل شتى الطرق التي يؤثر بها المرسل نفس المستقبل أو يتأثر بها « بالبر والتودد وصدم الجفاء » ، كما لو كان « يصل رحمه وقرباته والمؤمنين » . . وقد تكون هذه الطرق مباشرة وشخصية أو غير مباشرة ولا شخصية ، فالاعلام هو حامل العملية الاجتماعية ، والتحرير الاعلامي هو الذي يحقق الوصول الى الجماهير من خلال قناة الاتصال ، وهو لا يقدم المعلومات اليهم دفعة واحدة ، وإنما يجعل اجزائه متتابعة ، اسوة بما جاء في نظرية الاعلام في القرآن الكريم :

« ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون » ٥١/ القصص ، فتوصل القول لهم هنا : اتباع بعضه بعضا في التنزيل .

والتحرير الاعلامي بهذا المعنى نسق من الاشارات يختص لنقل الرسائل الاعلامية ، وإذا كان ذلك ينطبق على معنى « الشفرة » في نظرية الاحتمالات في الاعلام التي وضع أساسها العالم

الأمريكي كلود شانون عام ١٩٤٨ ، فإن أعداد هذه «الشفرات» وتنظيمها في نسق من الإشارات وبشها هو المقصود بالتححرير في عملية الأعلام ، وعلى ذلك يفدو عنصر « الرسالة » من عناصر الأعلام وهو صلب التححرير الأعلامي ، الذي يفيد من مداولة اللغوى « خير » العملية الأعلامية و « وسطها » ك « حر الرمل » و « حر الدار » و « التسوية » من « حر الأرض نجدها حرا » أي : سواها ، و « التقويم » و « إصلاح السقط » فتحيرير الكتابة : إقامة حروفها وإصلاح السقط وفى « أساس البلاغة » للزمخشري : حصر الكتاب : حسنه وخلصه بإقامة حروفه وإصلاح سقطه .

ولعل في ذلك ما يشير الى غاية العملية الفنية في التححرير الأعلامي ، وهي الغاية التي تتيح للأعلام أن « يصل » الى الجمهور ، أو بمبرأة أدق « فالتحيرير وصل الأعلام بالجمهور » اذا لأمه به وربطه وجمعه عليه ، حتى يكون أكمل الناس أغزرهم عرفانا للحق ، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق » على حد تعبير العالم الإسلامي أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى سنة ٢٨١ هـ - ٩٩٢ م في كتابه المسمى « الأعلام بمناقب الإسلام » ، والذي يقول أن « العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يرش في العلوم الفاضلة الا لاجل الأعمال الصالحة . . ولو جعل الله تعالى الجيلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلا رائدا ، وإما تهما هارضا . . . ولو أنها كانت كذلك لما كان عندها ليضل في عمارة البلاد وسياسة العباد » .

فالتحيرير الاجتماعي فن علمي اجتماعي يقصد الى التبسيط للجماهير من خلال واقعيته وعموميته ، فالتحيرير الأعلامي فن تطبيقي يهدف الى الاتصال بالجماهير ونقل الماني والأفكار اليهم فهو فن وظيفي وليس فنا جماليا يقصد لذاته ، ذلك أن الطبيعة البشرية كما يقول « العامري » مودة بقدرتين : قدرة على تحصيل العلم « أو قدرة نظرية » وقدرة على تقويم العمل « أو قدرة عملية » . ويقرر - منذ حوالي ألف سنة - فكرة هي الصق ما تكون بعلم التحيرير الأعلامي ، وهي أن العلم إنما يطلب من أجل العمل به والاستفادة منه في تحسين الحياة الإنسانية وتقديمها ، كما أن الأعمال الخيرة أو « الصالحة » إنما هي تلك التي تقوم على الدراسة العلمية . والأعمال النافعة - في رأي العامري هي : النافعة للإنسان كفرد ، والنافعة للإنسان كضوء في مجتمع ، والنافعة لسياسة الناس كجماعة . وعلى ذلك فإن التحيرير الأعلامي يسمى الى « الإحاطة بالشئ على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل »

وإذا كان « المجتمع الحديث لا يقع في مجال الرؤية المباشرة لأحد ، كما أنه غير مفهوم - على الدوام ، وإذا فهمه فريق من الناس ، فإن فريقا آخر لا يفهمه » . (٢٠) فإن التحيرير الأعلامي يأتي للشرح والتفسير والتكامل ، كنتيجة لازدياد نمو المجتمع ، وتنوع تخصصاته وتعقد مشكلاته ، الأمر الذي يجعل التحيرير الأعلامي حلا لصياغة المعرفة بطريقة عملية واقعية . وهو الأمر الذي

نفيه اليه « العامري » (٢١) حين قال : « ان من اعظم مواهب الله تعالى لمعباده ان خلقهم من انفسهم محبين للعالم ، ثم لما كانت الجبله البشريه في طباعها بحيث لا يقوى الانسان على ضبط جميع اقسامه ، جعل بين طباع البشر وبين اصناف العالم علامه خفيه ، ومناسبة ذاتية . اعنى ان الواحد منهم يتجلبب بهيمته الى قسم من اقسامها اما باختيار نفسه ، او باختيار من يلى التقدير عليه ، فيتأكد الفه له ، ويقوى شغفه به ، فيغصه من قلبه بشدة المحبة ويفضله على غيره وان كان مفضولا ، حتى قيل : ان المرء على جهله عدو . »

لقد أصبحت وسائل الاعلام بالنسبة للانسان المعاصر شيئا مغروغا منه ، ولكنه مع ذلك لا يتدبر في الر هذه الوسائل على تفكيره وسلوكه ، او على سير مجتمعه ، غير ان هناك ما يدل على ان الكثيرين في مجتمعنا المعاصر قد أصبحوا يدركون - على الاقل - اثر وسائل الاعلام . ففي السبعينات ظهر مدى النضج في النقد ، بحيث يبدو أن طوائف عديدة من الناس قد بدأت تفكر في الاعلام مليا ، وليس معنى ذلك ان كل نقد موجه الى الاعلام مقنع .

التحرير جزء من عملية الاعلام :

ان الاتصال بالجمهور يمكن تعريفه بأنه « بث رسائل واقعية او خيالية موحدة على اعداد كبيرة من الناس ، يختلفون فيما بينهم من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، وينتثرون في مناطق متفرقة . » (٢٢)

ويقصد بالرسائل الواقعية مجموعة الاخبار والمعلومات والتعليمات التي تدور حول الاحداث ، وتنشرها الصحف ، وتذيعها الاذاعة المسموعة والمرئية . اما الرسائل الخيالية فهي القصص والتمثيلات والروايات والاغاني وغيرها من المبتكرات الفنية التي قد تتركز الى الواقع ، وتنسج منه صورة فنية او قد تكون من نسج الخيال . وحتى في الحالة الثانية لا بد من ارتباط التحرير الاتصالي بواقع المجتمع وما فيه من اتجاهات ومبادئ ومعتقدات وقيم . وفي الاتصال الجماهيري الحديث تبرز الجماهير المختلفة باختلاف الحالة الاقتصادية او السن او المكانة الاجتماعية او الثقافية لنفس المؤثرات الاعلامية والفنية الموحدة مهما تباعدت مناطق اقامتهم . (٢٣)

والاعلام شكل من اشكال الاتصال الجماهيري ، التي تضم الدعاية والاعلان والتعليم والعلاقات العامة والامتناع الفني الى جانب الاعلام . وللإعلام مدة وسائل يصل من خلالها الى الجمهور . ومن هذه الوسائل : الصحافة والمطبوعات ، والاذاعة والتلفزيون والسينما وكل وسيلة من هذه الوسائل خصائصها ومميزاتها التي توفر الباحثون على دراستها . (٢٤)

(٢١) الاعلام بمفاهيم الاسلام ص ٨٦ .

(٢٢) ٢٢ ، ٢٢ ، ٢٤) الدكتور ابراهيم امام : الاعلام والاتصال الجماهيري ص ٢٨ .

وتأسيسا على هذا الفهم ، فإن التحرير الاعلامي جزء من عملية الاعلام ، والاعلام بدوره جزء من كل أكبر هو « الاتصال الجماهيري » Mass Communication ويقصد بالتحرير الاعلامي اذن اعداد الرسالة التي تنتقل الى الجماهير عن طريق إحدى وسائل الاعلام ، بهدف تزويد الناس بالايخبار الصحيحة والمعلومات السليمة ، والحقائق الثابتة ، من خلال عملية عرض فنى تساعد الناس على تكوين رأي صائب فى واقعه من الواقع أو مشكلة من المشكلات بحيث يعبر هذا الرأي تعبيرا موضوعيا عن عقلية الجماهير وميولهم واتجاهاتهم . ومعنى ذلك أن الغاية الوحيدة من التحرير الاعلامي هي تيسير عملية الاقناع عن طريق عرض المعلومات والحقائق والارقام والاحصاءات ونحو ذلك ، ويقدم أوتوجروت Otto Groth تعريفا للاعلام يشمل التحرير الاعلامي بالضرورة ، يقول : « الاعلام هو التعبير الموضوعي لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في نفس الوقت » . فالتحرير الاعلامي تعبير موضوعي وليس ذاتيا من جانب الاعلامي يقدم حقائق مجردة بعضها سار وبعضها غير سار . والاعلامى ليس له غرض معين فيما ينشره على الناس اللهم الا الاعلام في ذاته ، بينما يهدف الدعاية الى غاية معينة . والفروض أن الاعلام يقوم على الوضوح والصرحة ودقة الاخبار مع ذكر مصادرها ، كما انه يشترط الالتزام بمبادئ الصدق والامانة ، فالاعلام يتوسل بالتحرير في عرض وتقديم أكبر قدر ممكن من المعلومات الصحيحة أو الحقائق الواضحة التي يمكن التثبت من صحتها أو دقتها بالنسبة للمصدر الذي ينبع منه أو تنتسب اليه . ويقدم في الاعلام من حقائق صحيحة ومعلومات دقيقة منبثقة من مصادر امينة ، بقدر ما يكون هذا الاعلام سليما قويا . لذلك نجد أن الصحف والاداعات وغيرها من اجهزة الاعلام يصير دائما على نسبة الاخبار الى وكالات الانباء أو غيرها من المصادر حتي يكون الجمهور على بينة من الامر . (٢٥)

والاعلام يخاطب العقول لا الفرائز ، وكذلك يقوم على التنوير والتثقيف ، ونشر الاخبار والمعلومات الصادقة . التي تنساب الى عقول الناس وترفع من مستواهم ونشر تعاونهم من اجل المصلحة العامة . ويذهب الدكتور ابراهيم امام (٢٦) الى أنه لما كان الاعلام يتوسل في تحريره بأسلوب الشرح والتفسير والجدل المنطقي ، فقد اخذت الدول تنبذ كلمة الدعاية وتفضل عليها كلمة الاعلام ، على اعتبار انها تعبر عن الدقة والموضوعية والصدق .

والاعلام في اللغة من مادة « علم » (٢٧) . . والعالم : تقيض الجهل ، علم علما وعلم هو نفسه ، ورجل عالم ، وعلم من قوم علماء فيهما جميعا . قال سيبويه : يقول علماء من لا يقول الا علما . قال ابن جنى : رجل علامة وامرأة علامة ، لم تلحق الهاء لتأنيث الوصف بما فيه ، وإنما لحقت لإعلام السامع أن هذا الوصف بما هي فيه قد بلغ الغاية والنهاية ، فجعل تأنيث الصفة اشارة لما أبديت من تأنيث الغاية والمبالغة ، يدل على ذلك أن الهاء لو كانت في نحو امرأة علامة إنما لحقت لان المرأة مؤنثة لوجب أن تحذف في الذكر فيقال رجل فروق .

٢٥) (٢٦) المرجع السابق ص ١٢

٢٧) لسلك العرب ج ٢ ص ٨٧

وقوله تعالى : الى يوم الوقت المعلوم الذي لا يعلمه الا الله ، وهو يوم القياسه . وعلمه العلم واعلمه اياه فتعلمه ، وفرق سبويه بينهما فقال : علمت كاذبت ، واعلمت كاذبت ، وعلمته الشيء فتعلم . وليس التشديد هنا للتكثير .

ويقال تعلم في موضوع اعلم . وفي حديث الدجال : تعلموا ان ريكم ليس بأهور بمعنى اطلوا ، وكذلك الحديث الاخر : تعلموا انه ليس يرى احد منكم ربه حتى يموت . كل هذا بمعنى اعلموا ، وقال عمرو بن معد يكرب :

تعلم ان خسر الناس طرا قتيل بين احجار الكلاب

قال : واستغنى من تعلمت بعلمت . قال بن السكيت : علمت ان فلانا خارج بمنزله اى علمت . وتعلمه الجميع اى علموه . وعاله فعلمه بعلمه ، بالضم ، فله به العلم اى كان اعلم منه . وحكى للحياة : ما كنت راني ان علمته ، قال الازهرى : وكذلك كل ما كان من هذا السبب بالكسر في يفعل فانه في باب المثالية يرجع الى الرفع مثل ضاربه فضرته اضربه .

وعلم بالشيء : شعر : يقال اما علمت بخبر قدومه اى ما شعرت . ويقال : استعلم لى خبر فلان واعلمنيبه حتى اعلمه ، واستعلمني الخبر فاعلمته اياه . وعلم الامر وتعلمه : اتقنه ، وقال يعقوب : اذا قيل لك اعلم كذا قلت قد علمت ، واذا قيل لك تعلم لم تقل وقد علمت ، واتشد :

تعلم انه لا طير الا على متطير ، وهي الثيور

وعلمت يتمدى الى مفعولين ، ولذلك اجاز علمتني كما قالوا ظننتني ورايتني وحسبتني تقول : علمت مبد الله عاقلا ، ويجوز ان تقول علمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته ، واسبم الرجل خبره ، واهب ان يعلمه اى يخبره . وفي التنزيل : واخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم .

واحب ان يعلمه اى ان يعلم ما هو . واما قوله عز وجل وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر .

لقد اثبتت هذه النظرية من مشاكل عملية خالصة في معارلة للكشف من اكثر شفرات البرق ايجازا واقتصادا وتكفل في نفس الوقت اتصلا لاسلكيا مادقا وامينا وتقضى على كل مظاهر التداخل والتشويش في نظم الاتصال وتسهل المعلومات وما الى ذلك .

ويعد ان وضع العالم الأمريكي كلود شانون عام ١٩٤٨ اساس نظرية الاحتمالات في الاعلام بدا عديد من الباحثين تطبيقها في مجالات واسعة من العلوم . ونجد من هؤلاء الباحثين علماء في الاحياء واللغات وفلاسفة وعلماء وراثة ومشتغلين بالفنون وعلماء رياضيات وعلماء نفس . وتحدد معنى الشفرة بانها اى نسق من الاشارات يختص بنقل الرسائل . وتأسيسا على هذا التعريف الفسفاض بدا العلماء ينظرون الى اللغة البشرية والاحماض الامينية حاملات المعلومات الوراثية في الجسم والغنسون بامتبارها شفرات ترميزية يمكن قياسها بالارقام . واعداد هذه الشفرات

وتنظيمها ونقلها هو المقصود بالتحرير فى نظرية الاعلام . فالرسالة هى العنصر الذى يختص علم التحرير الاعلامى بدراسته التى يحتوئها اختيارنا لاجداث بعينها من سلسلة كبيرة من الاجداث تقع وفق احتمالات مختلفة . وقد كان السائد قبل ذلك ان الاختيار لا يكون الا من بين اجداث متعادلة من حيث احتمالات وقوعها .

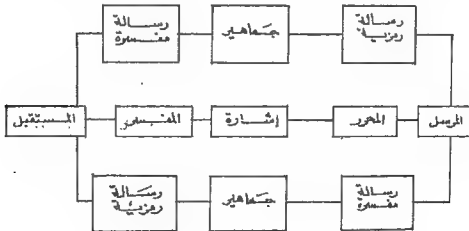
فى عام ١٩٢٨ قدم لأول مرة مهندس امريكى يدعى هارتلى مفهوم القياس الكمى للمعلومات التى يتضمنها اختيارنا لاجداث من بين مجموعة من اجداث متساوية الاحتمالات .

مثال ذلك اوجه التردد الستة فهى جميعا متساوية الاحتمالات . بيد ان هذا القياس لا يكون ملائما صالحا الا عندما تتساوى امكانيات وقوع كل الاجداث اى تكون متساوية الاحتمالات ولقد ادرك هارتلى بطبيعة الحال ان احتمال حدوث نتيجة معينة من شأنه ان يؤثر على كمية المعلومات التى تتضمنها الرسالة . واقتراح شانون صيغة معادلة تسمى الان باسم معادلة شانون ، يمكن استخدامها لقياس كمية المعلومات من الاجداث التى تقع بنسب مختلفة من الاحتمالات ، ونص هذه المعادلة هو :

$$H = -(H_1 \log_2 H_1 + H_2 \log_2 H_2 + \dots + H_n \log_2 H_n)$$

حيث تكون H هى كمية المجهول الذى تمحوه الرسالة ومن لم تكون قياسا لكمية المعلومات (ذلك لان المعلومات من شأنها ان تمحو المجهول) ... وحيث H هي عدد النتائج ، H_1 ، H_2 ، ... H_n هي احتمالات حدوث النتائج .

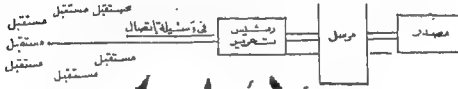
ولا بد للمرسل ان يضع رسالته فى شكل معين او صيغة محددة من الرموز او الكلمات ، ومن الطبيعى ان تحتاج هذه الكلمات الى اجهزة نقل ، او وسائل اعلام . كالصحف والاذاعة والتلفزيون وغيرها - لكى تنتشر بسرعة عديدة . ويتوقف ذلك بطبيعة الحال على مدى التناغم بين



المرسل ، والمستقبل ، فإذا كان المرسل ضعيفاً في كتابته أو غير رائق من نفسه ، أو ليست لديه معلومات كافية عن موضوعه فإن ذلك يؤثر على الاتصال . وإذا كانت الرسالة غير محررة بالطريقة الفعالة ، فإنها تقف في سبيل نجاح الاتصال . وعنصر الرسالة في عملية الاتصال هو العنصر المحوري في دراستنا للتحرير الاعلامي .

وهو عنصر منفصل كما يبين مما تقدم من بقية العناصر الأخرى ، ولكنه وظيفي الصلة بالمرسل والمستقبل ومعرفة الهدف وفعالية وسيلة الاتصال ، وقدرة المستقبل على حل الرموز .

ويمكن تصوير انتقال الرسالة الاعلامية من المصدر الى الجماهير ، خلال المرسل - وسيلة الاتصال التي يهيم عليها المسئول كرئيس التحرير مثلاً ، لكى يتلقاها بعض الجماهير مباشرة ، أو يتلقاها بعض القادة وحاملي المعلومات ، لنقلها الى اصدقائهم أو اتباعهم على النحو التالي : (٢٩)



ويدل أسلوب التحرير الاعلامي كما يفهم من المصطلح على المعاونة التي يقدمها المحرر لجمهوره مباشرة في القراءة والاستماع والمشاركة في عملية نقل المعلومات والآراء والحقائق والوقائع .

وإذا كانت الحياة عملية اتصال ، فإن التحرير - كما تقدم - هو صلب هذه العملية ، وقد درس (رانكين) مقدار الوقت الذي يصرفه كل فرد في كل مرحلة من مراحل الاتصال بأن طلب من ٤٧ شخصاً أن يدونوا انفعالياتهم اللغوية خلال ٤٩ يوماً فوجد بأن ٤٧٪ من وقتهم يصرف على الاصفاء و ٣٨٪ يصرف على الكلام و ١٧٪ يصرف على القراءة و ٧٪ يصرف على الكتابة . لم درس الوقت الذي تصرفه المدارس على كل لعمالية فوجد ان ٥٢٪ من الوقت يصرف على القراءة و ٣٠٪ من الوقت يصرف على الكتابة و ١٠٪ يصرف على الكلام و ٨٪ يصرف على الاصفاء . فدل استنتاجه على ان التأكيد في المدرسة كان عكسياً من ناحية مهارات الاتصال بالحياة . (٣٠)

وإذا كنا ندرك ارتباط التحرير الإعلامى بالحياة ، فإننا نجدان التأكيد فيه مواز من ناحية علاقة مهارات الاتصال بالحياة . وقد وجد من دراسات أخرى مشابهة انه يمكن معاونة المحررين الإعلاميين على محاولة التأكيد على نواحي الاتصال الأكثر حاجة ، فالمحرر الكفء لا يغفل دور اللغة في نظرية التحرير ، كما لا يهمل الإشارة للاهتمام لأنه يدرك ان القابلية على جميع المعلومات والمواقف ونقلها أمر حيوى لجمهور الوسائل الإعلامية على اختلافها ، وهذا الجمهور يحتاج الى القراءة الدقيقة المتمثلة ، ويحتاج الى المشاركة فى الكلام المسموع المداع .

وليس فى مقدور المحرر ان يخترع المعجزات عند استخدام الاتصال ، الا ان عليه ان يفهم الاسلوب فهما صحيحا ، وينبغى ان يكون كالدرس من حيث مساعدته للجمهور على فهمه ايضا ، كما ينبغى ان يؤكد على التعاون فى الاتصال كما هى الحال فى المناقصة كذلك . فمن الواضح اننا نتصل ببعضنا البعض من طريق الكلمات ، وقد ذكر جون لوك ، ان الكلمات تثير الشك والغموض ، ومعنى اغلبها غير مؤكد ، بحثنا لو شغلنا افكارنا وبقينا نحوم حول اسماء الاشياء فلن يكون غريبا ان تفضل الكلمات السبيل ، فالجمهور يعرف القليل من اهمية معاني الكلمات وعن اهمية الارتباك الناشئ من تفسير كلمات الآخر . فيكون اذن على الاعلامى ان يساعد جمهوره على القدرة القرائية والاستقبالية فى وسائل الاعلام المختلفة .

ويذهب شرام الى اننا عندما نتصل بغيرنا نحاول ان نقيم مشاركة مع من نتصل به ، او بتعبير اخر ، اننا نحصل على المرسل والمستقبل لرسالة معينة . فالمرسل ، على حد تعبير شرام ، يحاول توصيل معلوماته او مشاعره التى يحولها الى كلمات مسموعة او مكتوبة ، وبعد ان ترسل الرسالة يتوقع المرسل انها قد رسمت فى ذهن المتسلم الصورة نفسها التى كانت فى ذهنه (٣٣) . وهكذا يدرك المحرر الاعلامى بان توصيل المعلومات للآخرين يعنى اكثر من نقلها اليهم .

وتأسيسا على هذا الفهم يمكن ان نتبين موقع اللغة فى نظرية التحرير ، التى تتضمن عددا من العناصر ، فى مقدمتها عنصر المصدر الذى قد يكون شخصا او عددا من الاشخاص ووراء هذا التحرير هدف او سبب يدعو اليه ، ومع فرض وجود مصدر للتحرير مزود بالافكار والآراء وله حاجات واغراض معينة ولديه قدر من المعلومات وفرض يسعى الى تحقيقه ، فان التحرير جزء من عملية الاتصال الأم ، التى لا يمكن كما رأينا ان تتم بغير مستقبل Receiver لرسالة المحرر الاعلامى .

ورسالة المحرر الاعلامى هى صلب العملية التحريرية ، التى تعبر عن غرض واهداف المرسل او المصدر ، حيث يتجرم آراءه واغراضه ورغباته فى صورة رمزية . وهذه الصورة الرمزية قد

(٣١) ولنتن ولنتن (ترجمة الدكتور طه الحاج الياس) تربية العقل الثالث - بغداد ص ١٦٩ .

(٣٢) Wilbur Schramm, „How Communication Works“, „The Process and Effects of Mass Communication“, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1955 P. 3.

Ibid., P. 40.

(٣٦)

تكون لغة منطوقة او مكتوبة ، وقد تكون فى صور ترقمية او رسوم او موسيقى (٢٤) . لكن كيف يمكن تحويل وترجمة غرض وهدف المصدر الى صورة رمزية (لغة مثلا) ؟ ان هذا يتطلب اضافة عنصر ثالث (٢٥) الى عملية التحرير ، ويمكن ان يطلق على هذا العنصر اسم : المحرر - الرمز Encoder وهو الذى يعمل على ترجمة افكار وراء واغراض المصدر (المرسل) ووضعها فى صورة رمزية لغوية ، وينتج عن ذلك رسالة تحريرية معينة .

على ان اللغة فى نظرية التحرير لا تنفصل عن القناة Channel او الوسيلة الاعلامية التى تنقل الرسالة ، وهى عبارة عن وسيط ، لا بد من اختياره بدقة لنقل الرسالة بنجاح وقد تموتنا على الارتباط الوثيق بين التحرير والجمهور ، وضرورة التناغم والمشاركة بينهما ، وهذا الجمهور هو الذى يستقبل رموز التحرير ويعمل على ترجمتها الى آراء وانكار . فعندما يكتب محرر ما فى صحيفة من الصحف فلا بد من وجود جمهور يقرأ ما يكتبه المحرر . وعندما يتحدث اذاعى فى الراديو فلا بد من وجود مستمع له ، وهذا الشخص الموجود عند الطرف الاخر من العملية التحريرية يمكن ان نستمر له من علم الاتصال (٢٦) اصطلاح «المستقبل» وهو الهدف من عملية التحرير .

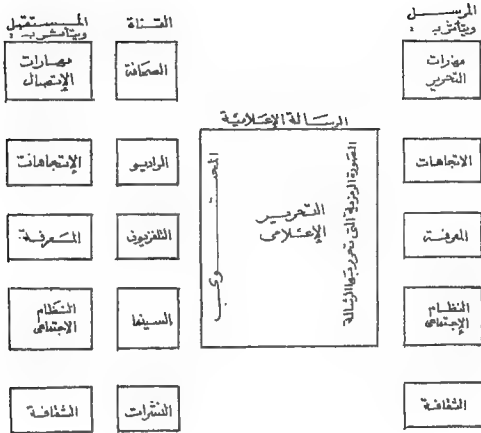
وعلى هذا نفهم ، فان التحرير الاعلامى يمثل صلب العملية الاعلامية الاتصالية ، والرسالة الاعلامية هي جوهر التحرير الاعلامى الذى يمكن ان نميز فيه جانبين : العناصر التى تتكون منها الرسالة ، ثم يالى بعد ذلك البناء او التركيب الخاص بوضع هذه العناصر سويا لنتنتج لنا رسالة معينة مطلوب توصيلها الى جمهور ووسائل الاعلام .

ولكل رسالة محتوى Content ويختلف اسلوب تحرير المحتوى من وسيلة اعلامية الى وسيلة اخرى . وهذا ما نشاهده فى معالجة الصحف والاذاعة مثلا لوضع معين بطريقة تستمد من خصائص كل وسيلة ، كما سيجيء ، كما تستخدم كل رسالة اسلوبا رمزيا معينيا يناسب القراء او المستمعين او المشاهدين والمهم ان تكون الرسالة - على حد قول الدكتور على احمد على - مناسبة للافراد المستقبليين لها من ناحية قدراتهم العقلية ومستواهم الثقافى والاجتماعى والاقتصادى حتى تترك هذه الرسالة فيهم الاثر المطلوب .

وعلى المحرر الاعلامى وهو يتفحص اسلوب التحرير ان يدرك واجبه الاول وهو مساعدة جمهوره على فهم الكلمات كوسائل لنقل الرسائل التى تتضمن المعلومات والمواقف ، بمعنى انه يستخدم اللغة فى مستواها العملى المرتبط بالجمهور ، كما عليه ان يدرك ان الآراء التى لا يمبر عنها لا تنظم التفكير ، اذ ان المحرر الذى لا يستطيع التعبير عن الافكار والحقائق لا ينجح فى الاتصال الاعلامى ، ولذلك على المحرر ان يدرك العلاقة الوثقى بين المعرفة والكلام .

(٢٤ ، ٢٥) دكتور على احمد على : اسس العلوم السلوكية والنفسية ص ١١١ .

(٢٦) نفس المرجع ص ٢١٣ .



كتب مارفن بارلون يشرح أسلوبه في تدريس الكتابة في موضوع الاقتصاد قائلا : « ان اللغة هي المادة التي يتكون منها الموضوع ، اذ ان الفكرة واللغة واحدة . ففي حصول الطالب على المهارة في كتابة مايعنيه نجد أنه يتعلم مايعنيه . يضاف الى ذلك ان الطالب الذي يجد نفسه أحيانا عاجزا من التعبير كتابة يتعلم بأنه لايعنى شيئا ، ولدائره يفضل ترك الصحيفة دون كتابة . (٣٧)

وقد اظهرت بعض الدراسات بأنه كلما أكثر المحرر الناشئ من الكتابة ازداد قدرة على التعبير . وقد استنتج (كولفرس) بعد اجراء دراسات عدة حول تدريس القواعد بان التعبير يتم اذا ما جعلت القواعد عملية ، أي اذا ما هيا المدرس فرصا عديدة للكتابة والكلام ثم قام بتصحيح الاخطاء في الكلام والكتابة ، لان ذلك سيعطى معنى للمفاهيم اللغوية التي للرس (٣٨) ، وهو الامر الذي يجب ان يعنى به معلوم فن التحرير الاعلامي بالجامعات .

العلامات والرموز :

ان افضل الطرق للوقوف على مكان اللغة في نظرية التحرير ، هي طريقة الاسلوب السلوكي ، على نحو ما فعل الاستاذ ليونارد بلومفيلد .

حيث نظر الى اللغة على انها سلسلة من المثيرات والاستجابات ، فالمثير الخارجي (د) يستدعي رد فعل لغوي R ، يمثل في نطاق التكلم بمجموعة معينة من الاصوات وحينئذ تصل الموجات الصوتية الى السامع وتعمل فيه كمثير لغوي (د) ، وهذا المثير اللغوي يؤدي بدوره الى رد فعل خارجي على (R) من قبل السامع . ويمكن تمثيل هذا الموقف بالشكل الاتي . (٣٩)

مثير اصلي - رد فعل لغوي .. مثير لغوي - رد فعل فعلي ونلاحظ هنا ان تبادل لغوي سأل الكلام الفعلي والاستجابة له - قد وضع وضعاً مناسباً بين المثير الاصلي والاستجابة النهائية . ومعنى هذا ان الخطوة النهائية انما يقوم شخص آخر غير الذي استقبل المثير الاول أو الاصلي . وبعبارة أخرى - كما يقول بولمان (٤٠) - سوف يصبح تقسيم العمل بين المتخاطبين امراً مضموناً ومؤكداً .

ويحل « اولمان » (٤١) هذا الموقف اللغوي البسيط ، ويرونا بمزيد من المعلومات التي صلة بالتبادل اللغوي في عملية التحرير . اذ يتضح لنا ان هناك ثلاثة عناصر يتضمنها أي حدث لغوي . هذه العناصر هي التكلم والسامع والرسالة المرغوب توصيلها . فالحدث اللغوي بالنسبة للمتكلم هو تعبير أو وسيلة لتوصيل أفكاره أو شعوره ورغباته ومعلوماته وهو بالنسبة للسامع مثير

Martin J. Barloon "How to Teach Students to write clearly in courses other than English", AAUP Bulletin, vol. 39, PP. 286-292. (٣٧)

Walter V. Kaulfer "Four Studies in Teaching grammar from the Socio-psychological Viewpoint" Stanford Univ, Press, 1945. (٣٨)

(٣٩ ، ٤٠ ، ٤١) ستيفن اولمان (ترجمة الدكتور كمال بشر) دور الكلمة في اللغة ص ١٠ .

يدفعه الى القيام بعمل ما او الى اختيار ضرب معين من السلوك . اما فيما يتعلق بالرسالة نفسها فالحدث اللغوى او الكلام يعمل من اعمال نقل الافكار وتوصيلها . ويمكننا هنا أن نستعمل عبارة العالم النمساوى بوهلر وهى : أن الكلام دليل على الحالة العقلية للمتكلم ورمز للرسالة وتنبه للسامع .

وهو طريق هذا التحليل يظهر لنا « اولمان » بوضوح الوظائف الاساسية للكلام الانسانى . فكما أن هناك ثلاثة مصطلحات وثلاثة جوانب ، كذلك توجد ثلاث وظائف وهى أن الكلام معبر وموصل ومؤثر . ويتوقف الامر على ما اذا كان الموضوع ينظر اليه من زاوية المتكلم او الرسالة او السامع .

ومهما يكن من امر ، فقد بقيت نقطة مهمة فى هذا الموقف اللغوى لم تفسر بعد ، وهى الصلة بين العلامات والرموز ، حيث أنه من المعروف أن هناك علامات ورموزاً كثيرة غير لغوية ، ومن المعروف كذلك أن كلمات اللغة اما تحتل مكاناً واحداً فقط فى الاطار العام للعمليات الرمزية (٤٢) ويعرف اولمان العلاقة بأنها ذلك الجزء من الخبرة الذى فى استطاعته أن يستدعي بقية الخبرة . ويعرف اوجدن وريتشاردز بأنها « تلك العلامات التى يستعملها الناس فيما بينهم لايصال والتوصيل » وهذه الرموز - كما يقسمها اولمان من وجهات نظر متعددة قد تجذب اليها الحواس المختلفة . ومن الطبيعي أن يكون السمع والرؤية - أعظمهما منزلة ، إذ أن اعضاءها أكثر الاعضاء رقباً . وقد وجد من وجهة نظر اخرى . أن الرموز اما طبيعية أو تقليدية عرفية . فالرموز الطبيعية لها نوع من الصلة الذاتية بالشئ الذى ترمز اليه . فالهلال يعد رمزاً طبيعياً للاسلام ، ولكن هذا ليس راجعاً الى أى مفزى تشبهي ، أو هو لم يكن فى الاصل كذلك . ومن جهة اخرى فان الكلمة منطوقة أو مكتوبة ، والصفارة كاداة لضبط الوقت أو للانداز ، واستعمال اللون الاسود علامة على الحزن وهى الراس دليلاً على الرفض وعدم الموافقة - هذه كلها ما هى الا وسائل ورموز تقليدية عرفية بحيث تصبح غير مفهومة خارج البيئة التى وجدت فيها . (٤٣)

وتؤدى الكلمات وظائفها بنفس الطريقة التى تتبعها الرموز والعلامات الاخرى ، غير أن خاصيتها المميزة هي انها تستخدم اصواتاً واضحة المعالم لاداء هذه الوظائف . ويكون العنصران - الاصوات والمدلول - كلاهما وحدة ترابطية متكاملة بالتدريج . فاذا ماكون هذا الترابط ولبت أصبحت الكلمة بوصفها جزءاً من الخبرة الكلية ذات قدرة على أن تقوم مقام هذا المدلول . وكذلك العكس ، فان فكرة المدلول تستدعي الكلمة الدالة عليها بالطريقة نفسها .

التحرير عن طريق الوسائل :

واذا كنا قد حاولنا تعريف التحرير الاعلامى من طريق الاتصال بالجماهير ، فان المحاولة الاخرى قد تتم هذه المحاولة ، ذلك أن وسائل الاعلام هي الوجه الآخر للاتصال بالجماهير ، وعلى ذلك يفند التحرير الاعلامي ذا وجهين ، الوجه الاول هو ما فرقنا من محاولة دراسته ، والوجه الاخر هو محاولة التعرف على ماهيته عن طريق وسائل الاعلام وما نسميه هنا - الاجناس الاعلامية - ذلك

إن الوظائف الإعلامية هي التي خلقت الوسائل ، فلم تنفجر هذه الوظائف على مدى القرون فيما بين الثقافة والحضارة العصرية ، وإنما على حد تعبير « شرام » برزت مستحدثات وهياكل لتكبير هذه الوظائف ومد نطاقها نبيت الكتابة حتى يحتفظ المجتمع برصيده من المعرفة فلا يضيع في اعتماده على الاتصالات الشخصية أو على ذاكرة الشيوخ. ونما فن الطباعة حتى تضاعف الآلة ما يكتبه الإنسان وأسرع مما يستطيع الإنسان نفسه أن يفعل . حول هذه الآلة نهضت كل مؤسسات الطباعة والنشر والمدراس العامة . والدور الذي قامت به الكتابة والطباعة في سبيل البحث عن الحقيقة ، وهما كما هي الحال في اللغة ، على نحو ما يذهب إليه « فندريس » إلى ذلك خليط من اختراعات عديدة قد حوكت وتونلت وطبعت بالطابع الاجتماعي ، فالكتابة قد خلقت أشياء متكلمة والطباعة أكثر من مددها إلى غير ما حدوخلدها . وهكذا أمكن للفكر أن ينتشر على المكان والزمان والموت ، ولكن كثيراً ما ينتهي التفكير الجرد إلى سراب وإلى الإبتعاد عن الجادة . فالفكر في هذه الحال يحول في « علم غير مخلوق يرجع إلى عهد الإنسان البدائي » عالم الإنكار الذي هو أيضاً عالم الألفاظ .

وكما استطاعت الآلة في الثورة الصناعية أن تضاعف القوة البشرية مع أنواع الطاقات الأخرى ، كذلك تستطيع وسائل الإعلام الآلية في ثورة الاتصال أن تضاعف الرسائل الإنسانية إلى درجة لم يسمع منها من قبل . يقول « شرام » : في أول الأمر جاءت آلة التصوير والكاميرا ، وأجهزة العرض ، ثم جاء طبع الصور ثم استوديوهات السينما والتوزيع ودور العرض كذلك اخترعت الآلات التي تجعل الإنسان يسمع ويسمع على بعد مسافات هائلة وحول ذلك قامت شبكات التليفون الكبرى والتسجيل الصوتي والراديو . ولما انضمت آلات الاستماع إلى آلات المشاهدة وجد الأساس للأفلام الصوتية والتليفون : فاكتشف المجتمع فيما بين أيام القبيلة وعهد الحضارة العصرية كيف يشارك في الإعلام وكيف يخزنه مخبطاً بذلك المكان والزمان ليصون التاريخ من الضياع وليريد كم المجتمع الفعال من العشرات إلى الملايين .

وقد ينظر إلى وسائل الإعلام على أنها مظاهر تمثل ثورة ، بيد أنها تمثل ثورة في فنون التحرير الإعلامي الذي يقوم على نشر الإنكار والمعلومات والوسائل التي يسهل هذه الثورة قديمة تمتد جذورها إلى قرون مابرة ، ولكن تقدمها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان سريعاً سرعة فجائية بفضل التفريعات الاجتماعية ، ومن لم كان هذا التقدم - على حد تعبير « بارنو » (٤) - واسع النطاق كسلسلة من الانفجارات الصاروخية فيها تكن ثورة التحرير الإعلامي التي هي جزء من ثورة وسائل الاتصال بالجماهير الأمر الذي يجعل التحرير عن طريق وسائل الإعلام يشمل :

- الإنتاج الكمي / الكلمات والظلال والأصوات .

- التوزيع الجغرافي الواسع : وبدونه لا يكون للإنتاج الكمي أي معنى .

(٤) « أريك بارنو (ترجمة صلاح طه الأمين وآخرين) : الاتصال بالجماهير ص ٢٥ وما بعدها .

— التوزيع بالقطامي : عن طريق محطات التلفزيون ، ومحطات الإذاعة ، والصحف والمسارح ، وغيرها من وسائل الاتصال الجماهير .

من هذا نرى أن التحرير الاعلامي يحدوحد الانتاج الصناعي من ناحية يشتر إليها « بارنو » تلخص في أن الكلمة المطبوعة كان القارئ يسعى إليها ، ويقرأها بنهم ، — ويقتنيها ويعتز بها . أما اليوم فلا بد للكلمة أن تبحث من الجمهور . فلا يكفي في عصرنا أن ينتج التحرير انتاجا بالجملة للكلمات والظلال والاصوات ، مهما تكن جميلة وصادقة بل لا بد كذلك أن نوصلها الى المستهلك وأن نجعله يلتفت إليها لا بد أن تحملها وسائل الاعلام اليه أينما يكن ، وأن تلاحقه وأن تلازمه ، وقد تكون الجماهير التي تصل إليها على هذا النحو ضخمة ، وقد لا تكون . وقد تضم عشرات الملايين ، أو الملايين ، أو مئات الآلاف ، أو عشرات الآلاف ، أو الآلاف ، أو المئات . وما من وسيلة من وسائل الاعلام الا شقت لنفسها قنوات للوصول الى مثل تلك الجماهير ، يكون « التحرير » هو صلبها ومنطلقها ، فسي تسيير دورة الاتصال ، التي تشمل : التوقع ، والانفعال والانتباه ، والاعلام ، والفكرة ، والفعل . (٤٥)

وفي كافة مراحل الدورة يلعب التحرير الاعلامي دوره ، فإذا قام عنوان الصحيفة والمقدمة والصورة بوظائفها ، أقبل القارئ على مطالعة الحقائق التالية لأنه يريد ما يحتاج إليها . وإذا أدت المشاهد الافتتاحية في فيلم تسجيلي وظيفتها ، تمكن الجمهور من تحصيل المعلومات التالية لأنه يريد ما يحتاج إليها . ويلعب التحرير دورا في كافة وسائل الاعلام بمراحلها كلها . غير أن المحرر لا يجرؤ على إعطاء المعلومات الهامة الا في اللحظة التي يريد فيها الجمهور هذه المعلومات ويحتاج إليها .

وتعريف التحرير الاعلامي عن طريق الوسائل اذن — يعني وفقا لنظرية الاجناس — الاعلامية التي نطرحها في هذا الكتاب — ان «التحرير هو الوسيلة» بحيث لا تغدو «الرسالة» هي المضمون فحسب ، وإنما تغدو « الرسالة » في التحرير الاعلامي هي « فن تطبيق الكلام المناسب للموضوع والحالة والجنس الاعلامي على حاجة القارئ أو السامع أو المشاهد » فالتحرير في كل وسيلة من وسائل الاعلام يتميز بطبيعة جنسها الاعلامي ، ينحو نحو اختيار لفته واسلوبه وبلاغته . فطبيعة الجنس الاعلامي هي التي تحدد طريقة وضع الفكر في رموز تنفق وخصائص الوسيلة الاعلامية ، التي ترتبط بدورها بقدرات المتلقي وقدرات المصدر في آن واحد ، ولذلك فان التحرير للجنس الصحفي يختلف عنه في الجنس الاذاعي المسجوع مثلا ، وليس كالمعارض بين الاجناس الاعلامية فالجنس الاذاعي المسجوع لم يقض على الجنس الصحفي وقد اثبتت دراسات عديدة أن الاستماع الى الراديو لا يتثنى بالضرورة مع قراءة المادة المطبوعة ، وان كان يتكامل معها .

فالتحرير من طريق وسيلة الاعلام ، يعنى ان نظرية التحرير العامة تتفرع الى فروع تطبيقية ، فى كل جنس اعلامى على حده ، وتشير الابحاث الاعلامية الى أن القدرة الاتنامية تختلف باختلاف الاجناس الاعلامية ، كما تشير الى ان لكل جنس امكاناته وخصائصه ومميزاته فيذكر الباحث الأمريكى « ستوفر » مثلا ، ان المطبوع يصل الى جمهور يرتفع مستواه التعليمى عن مستوى جمهور الجنس الاذاعى السموع . بشكل عام وان كان الواقع يشير الى ان الجماهير تقسم الوقت بين الاجناس الاعلامية ، للحصول على الاعلام والترفيه والتثقيف والتوصية وفقا لامكانات كل جنس اعلامى ووفيات كل مستقبل . وعلى ذلك تبين اهمية التحرير التطبيقى الى كل جنس على حده ، فالجنس الاعلامى المرئى فى التلفزيون والسينما يتميز عن الجنسين الصحفى والاذاعى السموع ، لان التحرير فيه يتوسل الى العين والاذن معا ، الامر الذى يزيد من قدرته فى التعليم والاقتناع . او بمباراة اخرى فان التحرير فى كل جنس اعلامى يتوسل بخصائص الوسيلة ليقدم رسالة تتميز بالحيوية والواقعية ، فالتحرير الصحفى مثلا ، يسمح للقارئ بالسيطرة على ظروف التعرض الاعلامى ، وقراءة الرسالة اكثر من مرة ، فضلا عن ان لديه فرصة تطوير الموضوع فى مساحة اكبر وفقا لاهميته ، وتشير التجارب الى ان المواد المقدمة من الافضل تقديمها مطبوعة عن تقديمها شفوية ، ولو ان نفس الزية تسرى على المواد البسيطة السهلة . (١١) ومن الافضل استخدام التحرير الصحفى في مخاطبة الجماهير المتخصصة والجماهير صغيرة الحجم ، لانه يقتضى من القارئ جهدا اكبر من ذلك الذى يقتضيه التحرير فى الاجناس الاعلامية الاخرى .

فالقارئ لا يحس بأنه شخصيا جزء من عملية التحرير الاعلامى ، كما يشعر مستمع الراديو أو المشاهد للسينما ، لانه لا يشعر بان الحديث موجه اليه شخصيا ، ولكنه فى نفس الوقت جزء من العملية او مشترك فيها لانه مضطر الى المساهمة الخلاقة فى نوع من انواع الاتصال مع الشخصى - ويفترض بعض الباحثين ان مثل هذه المساهمة الخلاقة لها مزايا اتنامية . (١٢)

وتأسيسا على هذا الفهم يمكن القول ان تعريف التحرير الاعلامى من طريق الوسيلة يعنى ان التحرير للاجناس الاعلامية لا يستقل عن تكنولوجيا وسائل الاعلام ذاتها ، فالكيفية التى يتم التحرير بها فى كل جنس على حده ، تؤثر وتثاير بمضمون تلك الوسائل وهذه الوسائل التى هى امتدادا لحواسنا - كما يقول « مالدو هان » هى اجناس اعلامية لكل جنس منها فنه الاعلامى فى التحرير . ويتقنيا ذلك ان نعرف طبيعة كل جنس حتى نتكمن من السيطرة عليه واستخدمه الاستخدام الامثل فى تطبيقات البلاغة الجديدة .

Marry Boldstein, "Reading and Listening comprehension at various 'ontrolld Rates" (N. Y. 1940).

د . جهان رشتى : الاسس العلمية لتقنيات الاعلام ص ٣٤٢ وما بعدها .

د . جهان رشتى : نفس المرجع ص ٣٤٢ .

طبيعة التحرير الاعلامي وخصائصه :

التحرير الاعلامي طريقة في التفكير والتعبير ، فعملية التحرير هي التي تشمل مجالات التفكير من جهة وطرق التعبير من هذه الافكار من جهة أخرى ، وهو على ذلك رؤية خاصة متميزة للحياة . فالاعلامى كما يقول الدكتور ومام (٤٨) - ينظر دائما الى جمهوره ويقرر اذا ما كان قادرا على فهم ما يقول او غير قادر على ذلك ، وهو لذلك يفسى على عمله الفنى ابعادا ماكان ليضيفها عليه ، لولا هذه النظرية العملية للجمهور . ان فن التحرير الاعلامى هو جمل الاحداث والمعلومات والثقافة بل والفلسفة والعلم فى تناول الجميع ، بطريقة واضحة مشوقة درامية .

وكلمة التحرير كما تبين مما تقدم فى معناها الاعلامى تختلف عن المعنى اللغوى الذى يجانس بينها وبين « الكتابة » فكتابة الخبر هي افراغه فى قالب الكتابى ، ونقله من باب الفكرة الى باب التدوين على الورق وفقا لاساليب الصياغة الاعلامية . اما تحرير الخبر مثلا ، فيعنى مراجعته ، مع احتمال اعادة كتابته ووضع العناوين الملائمة له واعداده للنشر او الاذاعة فى المكان الملائم له من الصحيفة او نشرة الاخبار .

ومع ذلك ، فان عملية التحرير الاعلامى تشمل الكتابة كعنصر من عناصرها وجزئية من جزئيات الكل التحريرى ، لابرز معطيات الشكل والمضمون فى الكيان التحريرى : كرويا واتصال ، وهذه العملية التحريرية يتداخل فيها التفسير والتحليل والتقويم . وهذه العوامل الثلاثة هي السبيل الذى يسلكه المحرر الاعلامى فى طريقه الى الاستكشاف وتكوين الرؤية ، التى تفدو بدورها اهم اسباب نجاح العملية الاتصالية الام ، التى يعتبر التحرير جزءا لا يتجزأ منها . فالتحليل مثلا يجعل الدارس للتحرير يستكشف موضوعه ليسير افوار المضمون الذى ينشئ توصيله to communicate وليسيد العناصر التى تحتوى هذا المضمون فى نسق اتصالى اعلامى ثم ينتقل الدارس الى مرحلة الكتابة ليتعلم على صياغة افكاره ، كخطوة اساسية للانتقال الى مرحلة التحرير الاعلامى .

والعلاقة بين التحرير والكتابة هي علاقة الكل بالجزء كما تقدم ، وهى تشبه من قريب ، علاقة التفكير بالكلمات ، فان الاعلام لا يتم بدون تحرير الرسالة الاعلامية القصد نقلها وتلقيها كما ان التفكير لا يتم من غير استخدام للرموز ، فالتحرير كعملية تشمل التفكير والتعبير ، يعنى بصياغة الافكار من خلال الرموز ، سواء كانت الرسالة الاعلامية مسموعة او مطبوعة ، فانها تنقل الافكار والمعلومات والحقائق من خلال الرموز ليلتلقاها الاخرون بالاذن او بالعين ، او بهما معا .

وباخذ توصيل الاخبار بصورة مادية معنى أبعد من الظاهر ، على ضوء العلم المادى ، فالعلم المادى يقرر أن كل ما يجرى فى الطبيعة ، انما يجرى وفق النواميس المقررة ، وهذا التقرير يدفع تاريخ الكتابة الى أعماق الأزل ، حيث كانت أعمال الإنسان مسجلة قبل وقوعها ومقررة فى اللوح المحفوظ . جرى بها قضاء الله ، وهى فى مكنون طلعه من قبل أن يولد الإنسان ، أو توجد الحياة الإنسانية من أساسها . (٤٩)

وصلة التحرير باللغة هى صلة اللغة بالحياة ولكن « الكثير ممن لا يستطيعون قبول هذا يذهبون خطوة أبعد الى الاعتراف بأن الكثير من المسائل الظاهرة فى طبيعة التفكير ليس فى الحقيقة أكثر من مسائل لغوية . ويوافقون على أن المنطق وما وراء الطبيعة ، بل حتى الرياضيات كلها فى جوهرها بيئة اجتماعية ذات طبيعة لغوية نسي أساسها . وأن دراسة اللغة لظاهرة غالبية نسي كثير من حقول الفكر فى يومنا هذا التى لم تكن من قبل تكاد تحس أن اللغة كانت ذات خطر بالنسبة لها .

وهكذا يتضح الآن شيئا فشيئا أننا إذا أردنا أن نفهم الفكر والنتاج الفكرى فالواجب أن ندرس اللغة ، وإذا أردنا أن ندرس اللغة فعلينا أن ندرس عملها فى المجتمع » . (٥٠)

ويمكننا اليوم أن نتحدث عن التحرير الإعلامى فى وسائل الاتصال الجماهير ، وهو اصطلاح أكثر دقة من اصطلاح التحرير الصحفى التقليدى عندما نشير الى التحرير فى وسائل الاعلام الأخرى غير الصحف والمجلات ، وكل نوع من أنواع التحرير - التعبيرى أو الإقناعى أو الإعلامى - يستخدم وسيلة ما ، أى أنه يلتزم باستعمال قناة للإرسال . وفى الإعلام - كما يذهب الى ذلك رينرز وزميله - تصبح المؤسسة بأكملها حاملة للرسالة التى يدور حولها فن التحرير الإعلامى - كالصحيفة ، أو المجلة ، أو محطة الإذاعة - وهى تستطيع حمل رسائلها الى الآلاف أو الملايين من الناس فى وقت واحد تقريباً . وهى تتعرض أيضاً للمشكلات التى تجابهها بوصفها مؤسسة اجتماعية ، كالمراقبة ، والقيود الحكومية ، والدمم الاقتصادى وغيرها .

فاستصلاح التحرير الإعلامى الآن يشمل التحرير فى جميع وسائل الاعلام التى تنقل الخبر والتعليق الى الجمهور ، وكل ما يجرى فى العالم ، مما يهم الجمهور ، وكل فكر وعمل ورأى تثيره تلك المماريات يكون المادة الأساسية للتحرير الإعلامى ، وكما أشار ملتون فى نداءه العظيم من أجل الحرية للنشر ، يستحيل علينا أن نعين أى رأى هو الذى سيقدر للجمهور ما هو الجيد والجدير بالقراءة ، وليس غير مناصرة الجمهور قياساً مأموناً يمكن قبوله .

(٤٩) أحمد حسين : « الطاقة الإنسانية من ١٥٢ - ١٩٥٤ » .

(٥٠) م . م . بوس (ترجمة الدكتور تمام حسان) : اللغة فى المجتمع من ١٩٤ - ١٩٥ .

وليست حرية القول وحرية الاعلام غائبتين فى حد ذاتهما ، فهما كما يقول « بوند » فى كتابه من الصحافة - انما تمكثان الناس من التعبير بحرية عن افكارهم حول الاحداث بحيث يمكن اتخاذ افضل قرار مستطاع من بين جميع الوان الاراء الواردة وهى ليست مجرد « تحرر » بل هى « تسويغ » ايضا . والمرء قد يسبب شرا لا بما يفعله فحسب ، بل بما قد لا يفعله ايضا . وكما قال اندرو هاملتون عام ١٧٣٥ ، فى محاكمة الطابع والناشر بيتر رنجر « ... انى استاذن فى ان ارسى هنا قاعدة ، مؤداها ان طمس البيشة يتبغى ان يؤخذ كاقوى بينة » .

وهذه الحرية الاعلامية انما يقصد من ورائها ان يقوم الاعلام باداء دوره الحقيقى . وبالتقياس الى التحرير الاعلامى ، نجد ان المجتمع الذى يزداد نموه وتنوع تخصصاته وتعدد مشكلاته ، لا يلبث ان يجد فى التحرير الاعلامى ضرورة حتمية ، تهمد كل البعد عن الخبرة الفردية المباشرة . ذلك ان هذا المجتمع المتحضر كما يقول الدكتور امام (٥١) لا يلبث ان تظهر فيه علوم وفنون وتخصصات بالغة التجريد والتعقيد فيصبح التحرير الاعلامى حلا لصياغة المعرفة بطريقة عملية واقعية . وهنا يكون الاعلامى وسيطا اجتماعيا بين الخبر المتخصص من ناحية ورجل الشارع أو الرجل العادى من ناحية اخرى . وفي هذا الصدد يقول الكاتب الامريكى والتر ليمان . (٥٢)

« ان المجتمع الحديث لا يقع فى مجال الرؤية المباشرة لاحد ، كما انه غير مفهوم على الدوام ، واذا فهمه فريق من الناس ، فان فريقا آخر لا يفهمه » .

وهكذا يأتى التحرير الاعلامى للشرح والتفسير والتكامل . فالتحرير الاعلامى ، اذن هو فن حضارى ، يرتبط بالتقدم العلمى ويتطلب انتشار التعليم ، لكى يجعل المجالات البعيدة والمعقدة فى متناول الجمهور ، والاعلامى الناجم فى المجتمع الحديث - هو - كما يقول الدكتور امام (٥٣) ايضا - الذى يتقن مهارة الاتصال من خلال نشر الاخبار والتعليق عليها وتفسيرها ، وتبسيط المعلومات وتجسيدها ، وتقديم صور العالم واحداثه بشكل واضح ومجسد ودرامى ، وفى اشكال خالية من التجريد أو الاكاديمية أو التعقيد .

ومثال ذلك البحوث الاكاديمية أو العلمية الجادة ، بمصطلحات الصلم المجردة ، واساليب التعبير الاكاديمية ، وطرق الاستدلال المنطقية ، لا تعتبر من التحرير الاعلامى فى شىء ، حتى لو نشرت فى صحيفة سيارة ذات توزيع مرتفع ، ولكن عندما يأتى الفنان الصحفي ، وباخذ هذا

(٥١ ، ٥٢) دكتور ابراهيم امام : دراسات فى الفن الصحفي ص ٧ .

Walter Lippmann Public Opinion (1922) PP. 29-31.

(٥٣) نفس المرجع السابق .

البحث الأكاديمي المجرد ، ليعالجه علاجاً جديداً بالتبسيط - والتجسيد والتصوير ، والتشبيه الواقعي الحي ، مستعينا بفنون الأخراج الصحفي من عناوين وصور ورسوم وكاريكاتور ، وأهم من ذلك كله لغة واقعية خالية من التعقيدات المجردة فيصح القول بأن هذه هي بداية التحرير الاعلامي (٥٤) .

وهكذا يمكن اعتبار التحرير الاعلامي رؤية جديدة للعالم ، تنطبق مع رؤية الشخص العادي بمعنى ان الفنان الاعلامي يترجم المصطلحات الجامدة المجردة المعقدة الى مصطلحات الواقع العملي النابض بالحياة . وهنا نجد ان التحرير الاعلامي فن ابتكاري بمعنى الكلمة . فالسؤال الذي يطرحه المحرر الاعلامي دائماً هو :

كيف يمكن ان تصل هذه المعلومات الى الجمهور بطريقة مفهومة مستساغة ؟ ومن اهم الخصائص المميزة في وسائل الاعلام ، ان جماهير المستقبلين يختارون من بين تلك الوسائل ، فهم يقررون ما اذا كانوا سوف يشاهدون التلفزيون ، او يقرأون كتاباً او صحيفة . وهم يختارون ما يشاهون من المضمون المتاح لهم ، فقد يشاهدون برنامجاً تلفزيونياً اخبارياً ، او انهم قد يحاولون متابع الجهاز الى قناة أخرى حيث يعرض برنامجاً ترفيهياً ، كما انهم يختارون الاوقات التي يستخدمون فيها وسائل الاعلام (٥٥) .

وثالثة هذه الخصائص في وسائل الاعلام عمل جماعي وليس عملاً فردياً يصدر عن منظمة هي الصحيفة او محطة الاذاعة او التلفزيون النسخ ، فالصحيفة مثلاً تحمل الرموز الواردة اليها عن الاخبار والتقارير وتحديدها صورتها ، ثم تعيد صياغتها وتحدد مكانها في اعمدة الصحيفة بعد تحريرها ، ثم تتولى طباعتها وتوزيعها . وتلك العملية يقوم بها الفرد في الاتصال الشخصي بمفرده ، على حين تقوم جماعات العاملين في الصحيفة بكل ذلك . (٥٦)

وثالثة هذه الخصائص ان التحرير في وسائل الاعلام يشترك طابعه من طابع الوسيلة وخصائصها ومميزاتها في ارسال آلاف الرسائل في وقت واحد ، لجمهور يتعذر التعامل المباشر او رجوع الصدى بينه وبين وسيلة الاعلام ، كما ان التحرير الاعلامي يحكمه قانون الاختيار في تحقيق المنفعة للجمهور ، بأقل جهد يبذل ، والقانون الذي وضعه « فرانك موت » يبين ان الاختيار يتوقف على العلاقة بين الفائدة التي ينتظرها المستقبل من جهة ، والجهد الذي يبذله من جهة اخرى ، ومعادلته هي (٥٧) .

(٥٤) الدكتور ابراهيم امام : نفس المرجع ص ١١ .

(٥٥) وايفر ولينلايد : نفس المرجع ص ٢١ .

(٥٦) (٥٧) د. زيمان ميه اليالي : ساليب وسائل الاتصال ص ٢١٨ .

Quoted by O'Kara, R. C. Media for the Millions (N. Y. 1961)

المنفعة أو الاستمتاع المتوقع من الرسالة بدل اقل جهد ممكن للحصول على الرسالة

الاختيار

والمستقبل من وجهة النظر هذه يفضل الرسالة المشتقة من طابع الوسيلة والمكتسبة لميزاتها والمرسل الجيد هو الذى يستغل مكانات الوسيلة فى تحقيق القانون ، وذلك بهدف تحقيق وظيفة الاعلام الاساسية من حيث تزويد الجماهير بالاخبار والمعلومات الصحيحة الدقيقة ، التى يسر لهم فرصة تكوين رأى عام يعبر موضوعيا عن عقلية الجماهير واتجاهاتها .

ورابعة هذه الخصائص ان الامر يحتاج فعلا الى عدد من وسائل الاعلام اقل مما كان مستخدما من قبل ، وذلك لان الوسائل تستطيع الوصول الى جماهير ضخمة ومنشرة انتشارا عريضا . فلكي نحرر رسالة اعلامية ننبعث بها عبر البلاد العربية كلها عن طريق الصوت البشرى وحده ، يحتاج الامر الى اعداد هائلة وهائلة من المتحدثين . ولكن شبكة اذاعية واحدة تستطيع ان تصل الى الملايين من الناس فى نفس الوقت . (٥٨)

وخامسة هذه الخصائص ان وسائل الاعلام فى سعيها لاجتذاب اكبر عدد ممكن من الجمهور - تتوجه الى نقطة متوسطة افتراضية يتجمع حولها اكبر عدد من الناس . ونادرا ما تكون هذه النقطة هى ادى المستويات ، غير انها ترتفع تماما الى المستوى المتوسط فى كثير من اجهزة الاعلام .

وهنا يفدو التحرير الاعلامى طريقة تفكير ورؤية خاصة متميزة للحياة . فالاعلامى ينظر دائما الى جمهوره ، ويقرر اذا ما كان قادرا على فهم ما يقول او غير قادر على ذلك وقد درج رؤساء تحرير الاخبار على توجيه المندوبين الناشئين بالكتابة الى ذلك « الشخص الذى يحرك شفثيه عندما يقرأ » ، وهو الشخص الذى يمثل ادى مستوى بين قراء الصحف واذا كان هذا الشخص يستطيع فهم الاخبار الصحفية ، فان القراء الاكثر تعلما يستطيعون ذلك ايضا (٥٩) والاعلامى لذلك يفسى على عمله الفنى ابعادا ما كان ليضيفها عليه لولا ، هذه النظرية العملية للجمهور . ان فن التحرير الاعلامى هو جعل الاحداث والمعلومات والثقافة بل والفلسفة والعلم فى متناول الجميع ، بطريقة واضحة مشوقة ودرامية . (٦٠)

ولما كانت وسائل الاعلام تخاطب قارئا ، او مستمعا ، او مشاهدا افتراضيا ، فانها تفقد روح اللفة التى تسود عند الاتصال بشخص واحد من الاشخاص . فالتقرير الذى تنشره صحيفة من حدث ما يفتقد كثيرا من اللفة التى يتميز بها خطاب يرسله صديق الى صديق من هذا الحدث .

(٥٨) وسائل الاعلام والمجتمع الحديث ص ٣٣ .

(٥٩) دكتور ابراهيم امام : المرجع السابق ص ٢٧ .

(٦٠) ديفرد : المرجع السابق ص ٢٣ .

ولذلك يسعى التحرير الاعلامي ، بدورية وساقطة وعموميتها وشمولها واستمرارها ، الى اضافة اهتمام انساني على احداث العالم بطريقة تشر الجمهور ، وتشجعه قواه ، وتملك مشاهره . على اساس من الافتراضات اليومية الوثيرة ، وتأكيد الوجه الدرامي ، والاهتمام الانساني عن طريق احداث العالم اليومية . (٦١)

وسادسة خصائص التحرير الاعلامي ، انه يتم في الاعلام بواسطة مؤسسة اجتماعية تستجيب الى البيئة التي تعمل فيها . وهناك - كما نعلم - تفاعل بين وسائل الاعلام والمجتمع . ولا تؤثر وسائل الاعلام في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تعمل فيه فحسب ، وانما تتأثر ايضا بذلك النظام . ومن ثم فطينا - كما يقول ريفرز وزميلاه - ان نفهم المجتمع لكي نفهم وسائل الاعلام التي تعمل فيه صحيحا . ولكي نفهم المجتمع لابد من دراسة تركيبه وافكاره الكبرى ومعتقداته الرئيسية . وكل ذلك معناه ان معرفة التاريخ والاجتماع والاقتصاد والفلسفة ضرورية لكي نفهم التحرير الاعلامي فهما حقيقيا .

ويذهب « بلسكت » وزميله (٦٢) الى تشبيه هذا الفن بالكلمات المتقاطعة من حيث الارزعة للمعرفة ودلالات الكتابة والصياغة والتقويم والتنقيح والاصداد للطبع والتجميع والترتيب والتنظيم والالامنة ، والايجار ، والتاليف ، والتصوير العام ، والانتقاء والاعداد للنشر وطوامة القراءة والاستماع .

وعلى الرغم من الالية الدائرية (Automation) توفر للصحف ادارة الاجهزة بالوسائل الميكانيكية والالكترونية التي تحمل محل حواس الملاحظة عند الانسان وتوفر عليه العناء والجهد ، وفي ذلك ما يمكن من اصدار الصحيفة على نحو افضل من مصادر معدة من قبل ، فان تلك الوسيلة تتطلب انتقاء افضل ، وماكمات عقلية وتمييزا قاطعا من القائلين على التحرير . فالالية الدائرية ترونا فوريا باسترجاع خلفية المادة التي تفسرها وهي بذلك تكون قد اسهمت اكبر اسهام في تزويد مكاتب التحرير Desk بالماتي المنشودة لتحقيق الوضوح والتكامل في التقارير الاعلامية الى انها تجعل فن التحرير فنا راسخا متماسكا ، متوقد الذهن ، سريعا ، وتمكن المحرر والمراجع من تحرير النص على شاشة مرئية . ومن هذه العملية يتضح ان العنصر البشري في التحرير جزء لا يتجزأ من العملية التحريرية The editing Process ، بل انه يشكل صلبها ومنطلقها. (٦٣)

(٦١) دكتور ابراهيم امام : المرجع السابق ص ١٧ .

Playd K. Banketts and Tack Z. Shsoers. The Art of Edition P. 2. (٦٢)

(٦٣) ديمون دوية (ترجمة عادل العوا) السبيل لوسائل الاعلام ص ١٢ .

وتفسير ذلك سوپروناطيقيا، أنك عندما تبحث برسالة فانت الذى الفتها وحررتها قبل ايداعها الالة . وان الحس السليم يعتبر أنك اصل الاعلام، وأن الالة قناة نقل وقد يجرؤ هذا الحس السليم على أن يضيف ، بدون ارتياب ، اذا ما تركنا له وقتا كافيا للتفكير بأن « الانا » هي المبدع المطلق للاعلام . فهو يعرف حق المعرفة أن الرسالة ليست ابداعا صرفا ، حتى ولو لم يستعن المنشئ بـ « دليل » فى الانشاء التجارى ولا بكتاب متبادل من كتب التبصير فى السلوك الجيد فى الحياة . ولكن الحس السليم يعرف أن موضوعات موحية قد اسهمت فى انشاء الرسالة بحسب طراز خاص . فالد « انا » ليست بالاصل المطلق، ولكنها فى الوقت ذاته ليست مجرد عضو نقل . ونحن ندرکه بجلده ان امر اعداد اكثر الرسائل تواضعا ليس لمجرد انساح المجال امام العقل ليعمل بل انه اقحام « غداء » ما فى مجال ما ، « غداء » تقدمه لالة ولا يمكننا أن نستمد منه أى جزء من أجزاء مجال آخر .

وليس هناك من الناحية النظرية ، ما يحول دون بلوغ مردود كامل مائة بالمائة ، لان استخدام الاعلام ، من جهة أولى ، بقراءة الرسالة ، لا يشوهها ، او انه لا يشوهها الا تشويها متناهي الصغر ، ولان من الممكن ، من جهة اخرى ، أن تقلص بما يشبه حركة الخط المقارب ، كل ضجيج القاع وكل الطفيليات المشوشة الطارئة على الاعلام أو أن ينزلها جميعا عندما تتعرض عناصر الرسالة لخطر الانحدار الى مادون عتبة أمن معينة . وهذا المردود الجيد ، بل هذا المردود الكامل من الناحية النظرية ، هو الذى يتيح نشر اعلام معطى الى ما لا يحده حد . ان فى وسعنا أن نضاهى ، بصورة غير محدودة تقريبا ، نسخ جريدة أو صورة شمسية . وفى وسعنا ايضا توسيع بنية اعلامية . ولكن عادة نسخ بنية أو توسيمها لا يعنى زيادة الاعلام ذاته . ولئن خلصت آلات الاعلام من الرضوخ لمبدأ « كارنو » ولستف المردود الذى يحدده ، فانها لا تخلص من مبدأ حفظ الاعلام فليس فى قدرتها أن تخلق بالمجان اعلاما ، كما أن الآلات البسيطة تعجز عن خلق عمل بالمجان .

وعلى ذلك فان المناهج الجديدة لم تغير الشكل والمضمون تغيرا جوهريا ، كما يشير الى ذلك احد كتاب « النيويورك تايمز » حين يقول أن هذه المناهج قد تبدل - الحبر الاحمر بحبر اسود على صفحات الجريدة المتوازاة ، وهي حين تماون الناشرين على الاستعمال الافضل لخصائص « السلعة » فانها فى المقابل لا يمكن أن تطفى العقول البشرية ، أو بتعبير أدق لا يمكن أن تحجب الجهد البشرى للمحورين الاكفاء . (١٤)

ذلك ان القدرات التحريرية لهؤلاء لا يمكن ان تستبدل بالحاسبات الالكترونية ، (٦٥) ومن هذه القدرات مثلا : القدرة على تحرير النص ، أولا ، ثم القدرة على تأليف العناوين بعد ذلك . ولاتقل الثانية من الاولى في درجة الاهمية ، ان لم نؤد عليها ، ذلك ان فن التحرير الاعلامي يتطلب بالضرورة الاعتماد على عنصر « التقويم » غير الملموس ، وعلى رصيد من الثقافة كبير ، واستخدام الذاكرة الانسانية memory ويتميز بالمبادأة وتحويل النص المراد تحريره الى نص ممتع ، يثير الخيال وحب الاستطلاع ، وفن التحرير يقتضى من المحررين القدرة على التصرف والاختيار والتعبير والتعبير الساخر والنزوع الى التاكيد من الحقائق ، وما يرتبط بهذه القدرات من صفات تميز هذا الفن الاعلامي .

وتأسيسا على هذا الفهم ، فان المحرر الجالس في مكاتب التحرير بوسائل الاعلام Deskman يعتبر رجل الاتصال الاول Prime Communicator (٦٦) ذلك لانه ينوب عن القارئ ، مؤقنا ، وهو من أجل ذلك يلتزم بما يفرضه الضمير ، من جهاد ونضال مع المادة التحريرية ليخلق منها قصة واضحة المعالم ، ذات مغزى ومعنى ، ومبتنية على اساس منهجي ، وفي أسلوب مباشر أمين ، واضح ، دقيق . فتقويم الاخبار يرمي اساسا الى تيسير الفهم بالنسبة للقارئ ، حتى يفرك مغزاها وآثارها . ثم ان المحرر يحاول جهده ملاطفة الجمهور عن طريق العنوان المنشود . وهنا نجد تقريبا واضحا بين المحرر editor والكاتب الابداعي Creative writer من حيث ان كليهما يتحدث الى الجمهور بصورة صحيحة ، ويطارحه الافكار والمواقف ، في اللغة وايناس .

ويقتضى ذلك ان نراعى في عملية التحرير ممالجتها ميسميه خبراء نظرية الاعلام « بالتشويش » او الاضطرابات التي تعترض قناة الاتصال والتي من شأنها ان تغير من الرسالة بعد ان — تنطلق من المرسل . وهناك تماثل للتشويش في الاتصال الخبري News communication فالتشويش يتدخل غالبا في الاتصال الاخباري ، لان القراءة أو الاستماع يجريان عندما يكون المستقبل منشغلا بعمل آخر ، كان يكون على مائدة الطعام او في سيارة او مالى ذلك . فالقارئ او المستمع ايضا أقل التزاما عند قراءة الصحيفة أو الاستماع الى الاذاعة مما هو عند قراءة كتاب . ومرجع ذلك الى ان الوقت المتاح لقراءة الاخبار والاستماع اليها محكوم عليه غالبا بنمط الحياة الخاص بالمستقبل . فالاتصال الاعلامي يجب ان يأخذ مكانه بين الوان النشاط الاخرى التي تتطلب التزاما جادا او التي تقدم مائلا ذا قيمة . وعلى ذلك فان قراءة الاخبار تحدث اثناء الانظار او في القطار أو قبل وقت التسويق أو مشاهدة برامج التسلية في التلفزيون .

ولكى يقدم المحرر الاعلامى تعويضا عن التشويش الذى يتوقع حدوثه فى قناة الاتصال أو وسيلة الاعلام عليه أن يختار الرموز ويرتبها على النحو الذى يجعل فهمها ميسورا .

والتكرار فى نظرية الاعلام هو ذلك الجزء من الرسالة الذى يبدو غير ضرورى ، ولقد أوضح علماء الاعلام بطريقة رياضية أن التكرار يزيد من احتمال أن يصبح التحرير الاعلامي مفهوما ، وإذا حدث أن فقدت أجزاء من الرسالة بسبب التشويش مثلا فسان الرسالة يمكن أن تكون مفهومة على الرغم من ذلك ، فى حالة ما استخدم التكرار فى تحريرها استخداما فنيا فان رموز التكرار تزودنا بدلالات سياقية كافية بحيث نمضى المستقبل عن الاجراء المفقودة .

ويمارس التكرار على نطاق عالمي تقريبا فى مخاطبة الجماهير ، ولكن بعض المحررين الاعلاميين يخشون على نحو مبالغ فيه من التكرار . الا أن المحرر الاعلامي يستطيع أن يستخدم التكرار أن يكون مملا بدرجة مزعجة . فهناك فارق حقيقي بين تكرار الكلمات بأسلوب رتيب وبين التكرار الذى يهدف الى زيادة فعالية الاتصال . ومن هنا كانت مشكلة المحرر الاعلامي هي كيف يسير الفهم السريع دون أن يجعل القارئ أو المستمع أو المشاهد يشعر كما لو كان يستمع الى موسيقى القرب التي لا يعمل فيها إلا زممار واحد يعطي نغمات رتيبا ١

وكما يقول فاوولر Fowler (٦٧) أن التجنب السيئ للتكرار يفسد ١٢ جملة مقابل كل جملة تفسد بسبب التكرار السيئ، أو بعبارة أخرى فان التكرار السيئ يفسد جملة واحدة ، ولكن تجنب التكرار يؤدي الى الفساد ١٢ جملة . ان الاقلال من احتمال الملل هو ما سماه « هريبرت سينسر » منذ مائة عام : « الاقتصاد فى انتباه القارئ » عندما كتب يقول فى كتابه : « مقال حول فلسفة الاسلوب :

« ان القارئ أو المستمع ليس لديه سوى طاقة محدودة من القوة الذهنية المتاحة فى اية لحظة ، اذا اتخذنا من اللحظة مقياسا ، ومن أجل أن يتعرف على الرموز المعطاة له ويفسرها ، فان ذلك يتطلب جزءا من هذه القدرة الذهنية ، ومن أجل التنسيق والجمع بين الصور المراد توصيلها اليه فسان ذلك يتطلب جزءا اخر من هذه الطاقة الذهنية . اما ذلك الجزء الذى يتبقى بعد ذلك فهو فقط الذى يمكن استخدامه للتحقق من الفكرة المراد نقلها اليه . ومن هنا تكلمنا زاد الوقت والانتباه اللذان يبذلان من أجل الحصول على فهم لكل جملة كلما حدث هذا ، قل الوقت والانتباه اللذان يستطيع أن يطيهمهما للفكرة المتضمنة فى الرسالة وقل ايضا الوضوح الذى يدرك به تلك الفكرة . . . واذا استخدمنا الاستمارة التى تذهب الى ان اللغة هي عربة نقل الفكر فانه يبدو معقولا أن نعتقد بأنه فى جميع الحالات ان الاحتكاك والقصور الدائى لهذه العربة وباختصار

ـ فانه في التكوين العام للرسالة نجد أن الشيء الرئيسي ان لم يكن الشيء الوحيد الذي يجب عمله هو الإقلال من هذا الاحتكاك والتقصير الذاتي إلى أقل كمية .

ويعنى التحرير الاعلامي بالتعرف على عمليات : القراءة والاستماع والملاحظة ، فإذا فحصنا عملية استخدام العين في القراءة ، مثلاً ، فسنبجد أنها تستوعب الكلمات في مجموعات ، بمعنى أن العين تتحرك من اليمين إلى اليسار مع التركيز على نقاط معينة في السطر ، وحين نتخذ وحدة زمنية ، فإنها تتضمن مدة كلمات وفي حالة القارئ البطيء قد تتضمن جزءاً فقط من كلمة واحدة طويلة . ومن وقت لآخر تحدث ارتدادات ، فالعين تعود إلى الوراء لكي تعيد قراءة جزء من سطر أو تضع كلمات طويلة ، وتظهر البحوث العلمية ارتدادات أكثر من ـ جانب القارئ البطيء عنه عند القارئ السريع ، ومهما كانت سرعة قراءة المرء فإن عينية تركزان على كلمات ومجموعات من الكلمات ، حيث يختزن في ذاكرته المعاني المؤقتة إلى أن يصل إلى نهاية الجملة ، وهذه عملية نشطة يفكر القارئ خلالها جنباً إلى جنب مع الكاتب يستوعب الصور ويقومها . وهو يستوعب كل كلمة أو مجموعة من الكلمات في إطار المفهوم الذي قدم إليه في الكلمات أو الجمل ومن أجل ذلك يعنى التحرير الاعلامي كذلك بالسياق Context ويقصد به تلك الأجزاء من نص محرر للقراءة أو الاستماع التي تسبق أو تلي تعبيراً محدداً وتربط بشكل مباشر ، ويسهل الاتصال عندما يلزم المحرر كيفية إجراء السياقات وبنائه في رسالته ، وعلى ذلك فقد يستخدم المحرر كلمة غير مألوفة إذا ما عني بتزويدها بسياق جيد .

ان مساهمة السياق في المعاونة على الفهم قد اظهرها بطريقة عملية « ويلسون تيلور » الذي ابتكر مقياساً للقدرة على القراءة Read ability يختبر به قدرة القارئ على التزود بالكلمات المفقودة « التي انشغل عنها » في أى نص من النصوص التي تسقط منها كلمة بعد كل عدد معين من الكلمات ، لم يطلب من القارئ أن يستنتج هذه الكلمات الضالمة أو المفقودة . والنجاح في معرفة الكلمات المفقودة في نص معين هو مقياس القدرة على قراءة ذلك النص وپرربط النجاح بطبيعة الحال بالسياق الذي شُيئنه المحرر نصه . كذلك فان « تيلور » قد مضى أبعد من ذلك وأوضح بطريقة عملية الاسهام الهام للسياق في الفهم عندما قدم موضوعات فيها نصوص من كتابات « جروتشتاين » و « جيمس جويس » ، فمثلاً يستخدم الأخير كلمات غير موجودة في القاموس ، ولذلك سجل المبحوثون فهما منخفضاً في كتابات « شتاين » و « جويس » رغم أن نفس النصوص سجلت قدرة عالية على القراءة على نحو معقول على أساس مقياس « فليش » Flash « الذي يقاس به متوسط طول الجملة ـ ومتوسط طول الكلمة ، ومن أجل ذلك فان اختبار « تيلور » يماون التحرير الاعلامي في قياس مدى ارتباط استقبال أو استيعاب المستقبل لرسالة ما وفقاً لطريقة المحرر الاعلامي في تحرير الرسالة . أما السياق غير اللفظي فانه

يمثل ايضا عنصرا من عناصر التوصيل وتكمن أهميته بالنسبة للصحف وخاصة عند مرو الاخبار الى مصادرها (٦٨) كما يحدث عندما تورده صحيفة ما بيانا لشخص من الاشخاص ، فهذا الشخص الذى تنقل عنه البيان أو التصريح هو السباق غير اللفظى للبيان أو التصريح، وبعض القراء يفسرون أى بيان في ضوء الشخص الصادر عنه (٦٩) .

قد أش Ash بيانا حول الرأسمالية والمساومة الجماعية الى مجموعتين من المبحوثين أبلغت أولاها بأن البيان صادر عن « أريك جونسون » رئيس الفرقة التجارية للولايات المتحدة ، وأبلغت الاخرى بأن صاحب البيان هو « هارى برىجر » وهو زعيم عمالى راديكالى وحيث أن البيان كان أكثر انساقا مع الزعيم العمالى كمصدر له فإن خمس المبحوثين الذين أبلغوا بأن «(جونسون)» هو مصدر البيان تشككوا في أن يكون هو الذى أصدره ، إلا أن أربعة أخماس المبحوثين فسروا البيان على أنه يمكن أن يكون متسقاً مع المصدر ، أى أنهم غيروا محتوى الاتصال لئلا يلائم السياق المفترض . وهذه الحقيقة الخاصة بلم النفس الاجتماعى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار من جانب التحرير الاعلامى .



Chilton E. Bush : Newswriting and Reporting public Affair PP. 87-90. (٦٨)

Asch : Social pacyology, Newyork 1962 P. 420-426. (٦٩)

شخصيات وآراء

يعد جاستون باشلار (١٨٨٤ - ١٩٦٢) من كبار أساتذة فلسفة العلوم المعاصرين في فرنسا ، وكانت له ، في الوقت نفسه ، اهتمامات كبيرة بالشعر والشعراء جعلته يكرس لوضوح الخيال والصور الشعرية عددا لا بأس به من الكتب القيمة ، وهي التي تقوم بدراستها في هذا البحث .

يقوم الخيال عند جاستون باشلار على مبدئين أساسيين هما مبدأ **المادة** ومبدأ **الارادة** ، ويتيح **أولهما** ، - وهو البدء الذي يجعل من الإنسان كائنا عميق الجذور ، راسخ القيم - للكاتب أن يقيم نظريته عن الخيال المادي بأقسام القوالب الصورية التقليدية التي أضفى عليها طول الاستعمال والتكرار طابعا آليا صرفا . أما **ثانيهما** ، وهو دفعة نفس مرهقة ، رقيقة وشفافة ، فيمكنه من صياغة الجانب الآخر من النظرية ، وهو ما يسمى بـ **خيال الحركة أو الخيال « الدنيائي »** ، وعلى هذا النحو ، يستطيع الكاتب ، بـ **خياله المزدوج** ، أن يطلق بين الأرض والسماء كما يفعل له ، وأن يتنسخ ما يود من الصور الفريدة المبتكرة ، وأن يحول - بفضل « كيميائه » - لا حاجة فيها إلى حجر فلسفي - أبسط الأشياء إلى عالم مذهش رائع .

تقوم إذن هذه النظرية على مدخلين مختلفين ومتكاملين معا ، نظرا لارتباطهما وداخلهما بطريقة جدلية تسهل الانتقال من مستوى إلى آخر ، ألا أنهما يتعلبان منذ البداية بعمبرا دقيقا بين حلم النائم وحلم اليقظة ، وعمل عمل الناقد الأدبي ، الذي يعني هنا ، وعمل المحلل النفسي الذي لا يرى في النصوص إلا جانبها « الإكلينيكي » . وتلاحظ ، منذ البداية أن باشلار بفضل حلم اليقظة على حلم النائم **والمنهج القاهرةي القائم** *Le methode* **phenoménologique** على دراسة الظاهرة في علاقتها التكوينية الحية بالوعي أو الشعور المدرك على منهج التحليل النفسي الصرف ، فالطم الذي يعنى به المحلل النفسي ليس إلا

نظرية الخيال عند جاستون باشلار

محمد علي الكردي

دريس قسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية

الفرائز والدفعات الأولية ، ونلقا لان هذه المنطقة متوسطة الوقع ، فهي ذات تأثير بالغ على الفكر الواضح والفكر العلمي . » (٢)

وكما اشرنا الى ذلك يمكن رد هذا النوع من التحليل النفسي وممارساته الى نمط ظاهري أو وجودي نظرا لاعتقاده على ذات مدركة أو شبه مدركة تمتلك حرية التخيل والقدرة على الخلق والإبداع . (٣) الا ان هذه الحرية التي يتمتع بها الخيال ، والتي تمتد من أهم خواصه ، لا يمكن لها ان تعمل في فراغ . لذلك نراها تخضع لمجموعة من الاطر المعركة يستعيرها الكاتب من مذهب يونج في التحليل النفسي ، هذه الاطر هي **النماذج (archetypes) الخيالية الأولية ومركبات أو عقد (complexes) الثقافية** التي تفترض وجود نوع من اللاشعور الجمعي (٤) . ولقد اكتشف يونج هذا النمط من اللاشعور اثر اكتشافه لوظيفة **التجاوز (transcendence)** التي تتبلور خلال عملية التنوع النفسي الفردي (**individuation**) وتكوين الشخصية ، الامر الذي يدعو يونج الى القول بأن : **« الاحلام ليست مجرد خيالات واوهام ، لانها »** ، على الاكثر ، نوع من التمثيل الذاتي لتطورات لا واعية ، وهذا التمثيل هو الذي

الوجه المجهد الكالج والقناع العائس الثقيل الذي تحمله الرغبة بعد انلالتها من ظلمات اللاشعور . وهو ، من جهة اخرى ، لا يستطيع بعد ان عذبه الكبت الطويل وأسنائه الوصول الى وهم الخلاص ، الا ان يقدم لنسا جروحا لم تنسحب بعد ، وأحاسيس مؤلمة ضافطة لا تصلح الا مادة للكوايس . الا انه هناك ، مع ذلك ، تحليل نفسي وتحليل نفسي ، وباشلا لا يرفض كل تحليل نفسي . ويجدر بنا أن نشير ، في هذا الصدد ، الى عنوان اول كتاب ألفه الكاتب عن الخيال وهو : **(التحليل النفسي للفنان) (١)**

ان التحليل النفسي الذي يرفضه باشلا في مجال الشعر والخيال هو تحليل فرويد ، حيث يرتبط الكبت بضرورة عضوية مؤلمة وشاقة ، والتحليل الذي يكلف به ويقبل عليه هو ذلك التحليل الذي يقوم على مفهوم ما قبل الشعور (**le préconscient**) وليس على اللاشعور ذاته ، وهو يحدد لهذا المفهوم منطقة وسطى بين الشعور واللاشعور وهذا عسین الطريقة الظاهرية التي لا يؤمن بالعوائع الحتمية . ويقول باشلا في هذا الموضوع : **« على وجه الدقة ، ان احدي مميزات تحليل المعرفة الموضوعية الذي نقترحه يدعو لنا انه تبين منطقة أقل غورا من تلك التي تدور فيها**

Caston Bachelard, *La psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard, 1949

(١)

(٢) نفس المصدر ، ص ٣٦٠

Vincent Therrien, *Le révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire*. Paris, Klincksieck, 1970.

يعتبر مؤلف هذا الكتاب ان التحليل النفسي الذي يتبناه باشلا من النوع الوجودي نظرا لاعتقاده على مفهوم الحركة أو الأيقاع الدائم الذي يميل من الصورة الشعرية لمجموعة متناسقة من الدلالات النفسية - الفكر من - ٣٠٠

Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris, Gallimard (Idees), 1964, p. 40

بالرغم من ذلك لم يقت فرويد الاشارة الى نوع من اللاشعور القديم في كتابه عن الحلم وتفسيره . راجع الترجمة Sigmund Freud, *Le reve et son interprétation*. Paris, Gallimard, (Idees), 1973, p. 114.

لأن ذلك معناه أننا نرفض أن نرى الوجود ذاته في الصورة . » (أ)

أن الخيال عند باشلار أشبه بعملية دينامية منظمّة للنفس البشرية وبمعنى تنسيق للتصورات العقلية لا يمكنهما ، بأية حال من الأحوال ، أن يكونا انكاساً لعملية الإدراك أو وظيفة بدائية من وظائف العقل ، كما كان يظن بعض المفكرين أمثال « لوسيان ليلى - برول » صاحب فكرة العقلية البدائية ، لأن الخيال في جوهره هو فعل التصور نفسه بمحوريه الجداريين **التصور الاستعماري** (*métaphorique*) و **التصور التجسّدي** (*métonymique*) ، وعلى هذا الأساس تظهر الصورة كنوع من « **التناسق الدينامي** » أو « **التوافق الجدلي** » بين المعنى والرمز ، وهي تسبق في الزمان ، بفضل كيانها ذاته ، كل تصور عقلي مركب وكل تفكير انعكاسي . أن هذه الأسبقية ، اللازمة للنفس البشرية ، تحدد الخيال « **كأول انطلاق منه كل فكر وما يواكبه من دلالات** » (٩) ، إلا أننا مع ذلك كله لا نعتقد شخصياً - فيما يخص أعضاء طابع الوجود على الصورة واعتبارها إدراكاً مباشراً ممثلاً لجوهر الموجودات - أن هذا التمييز الذي يباعد بين باشلار وبين

يتيح لنفسية الفرد الفساج وتجاوز الطابع غير المتسق لبعض العلاقات الشخصية » (ب)

ومن خلال هذا التجاوز الفردي إلى الجمعي ومن الشخصي إلى ما هو عبر الأشخاص ، يصل اللاشعور إلى بعض القوالب العقلية القديمة ، وذلك عامة بواسطة عدد من الصور البدائية ، ومن ثم يتبين أن هناك طبقتين من اللاشعور : طبقة شخصية تصل إلى الوعي وترتقي إلى الإدراك من طريق مجهود الذات وطبقة جمعية تقدم للوعي رصيداً من الصور الأولية وذخيرة من النماذج الخيالية الكامنة التي لا تعتبر ، في نظر يونج مجرد تصورات موروثة لحسب ، بل **أبنية ومقولات وراثية تحكم حركة الحياة النفسية ذاتها** . (١٠)

إن الظاهرة الخيالية التي يتوصل إليها باشلار تتميز بخطواتها العنسية وسماهاها المحددة ، فهي ليست إدراكاً ضميماً ، مقلداً على ذاته لمدنية الأشياء وغيتها ، كما هو الحال في فلسفة سارتر (٧) ومنحصر في دراسة الخيال ، بل هي إدراك مباشر لجوهر الموجودات . لذلك يقول لنا « **مارجولين** » : « **أن ترجمة الصورة في لغة أخرى هي لغة الشعر يمد في نظر باشلار حيانة حقيقية** ،

(٥) مصدر يونج السابق ، ص ٣٨ - ٣٩

(٦) نفس المصدر ، ص ٤٤ - ٤٥

(٧)

Jean-Paul Sartre, L'Imaginaire. Paris, Gallimard, 1940, p.24.

يقول سارتر : « أن أي شعير مدرك يطرح موضوعه بطريقة الإدراك مقلداً » perception يطرح الشيء كوجود ، والصورة أيضاً تحتوي على عملية بتيقية أو فعل أليات . أن هذا الفعل يفتد أريمة الفكان لقد ، يمكنه أن يطرح الشيء كشيء موجود أو غائب ، كوجود في مكان آخر أو أن يعيد نفسه إلى لا يطرح موضوعه كوجود . لأن من هذه الأعمال عمليات نفى والرباع نوع من تحقيق الأليات أو تعييده ، إما انثاء ، وهو فعل إيجابي ، فيفترض أنها تمسحاً للوجود الاتي والمائل للشيء . أن أعمال الأليات هذه وتلك ملاحظة رئيسية - لا تقف إلى الصورة بعد تكوينها إلا أن فعل الأليات و لتؤسس لعملية الإدراك ذاتها . وبإتقنة أخرى ، بالإضافة إلى مناقضتها لمعطيات التفكير ، سوف تولفنا ، من جديد في خدعة التكوين » .

Jean-Claude Margolin, Bachelard. Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 57.

(٨)

Gilbert Durand, Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire. Paris, Bordes, 1969, p. 27.

(٩)

وجمال الوجود . الا ان هذه الصورة وهذا التفتح لا يتمان الا في نهاية مجهود ابشاحي جذير ، عبر الثقائه بالصورة الشعرية ، بايصالنا الى منبع الخلق في ضمير الشاعر ويردنا الى مصدر الوجود وبالتالي الى مصدر ادراكه . يقول باشلار : « متطلبات الفينومولوجيا (الظاهرة) بالنسبة للصورة الشعرية غاية في البساطة : اذ ان المقصود هو ابراز فصيحة من خلالها ، والتقاط جوهر التجديد بها ، والافادة ، على هذا النحو ، من القدرة الانتاجية المالية للالة النفسية » (١٠)

ان البحث عن المصدر ، الذي يقود الانسان الى النماذج القديمة والاطر النفسية - الخيالية الاولى التي يشير اليها يونج ، والاندعاش امام الابتكار في التصوير والابداع في الخلق لا يمكنهما ان يتما خارج « فرحة للكلام » هي تفسير للكلمة الجديدة وابراز لجوهر اللغة المكتون ، الامر الذي لا ينفق وتعريف فريد للصورة على انها تعبير مقنع او غير مباشر للرغبات المكتوبة . يقول باشلار : « ان الصورة الشعرية تليق الفهم لدرجة انه من الصعب ان نبحث لها عن جذور غائرة في اعماق اللاشعور ، او على الاقل تقوم الفينومولوجيا على التقاط الصورة الشعرية في مستوى كيانها ذاته من حيث ينلصم عن الكيان السابق ، وعلى اعتبارها كسبا تعبيريا ايجابيا للكلام . ونحن لو استمعنا الى المحلل النفسي لبلغ بنا الحال الى تعريف الشعر بأنه لبس كلامي كبير » (١١)

يجدر بنا اذن ان نذكر الصورة الشعرية في ذاتها وفي تقاء جوهرها ، فهي لا نتاج الماضي ولا انعكاس للاشياء ، ولعلنا ايضا ان نلتقطها في بساطتها الاولى بصفتها قوة انبثاق عظيمة تتيح للناقد ، بعد ان تحول الى قارئ ساذج ، ان يحيا من جديد عملية

سارتر هو ذو قيمة عملية كبيرة . ان رأى باشلار ، في الحقيقة ، يعمل فقط على تضيق المسافة بين الضمير المتخيل والصورة وعلى استبعاد ربط هذه الاخرة بنباب الوجودات ، اذ ان الثول المثلث للصورة لا يمكنه ، بآية حال من الاحوال ، ان يضيء عليها الوجود مثلما يضيئه الضمير المدرك على موضوعه ، ومهما كان الامر فان كيان الصورة لا يمكن ان يكون الا كيانا نفسيا ، بينما كيان الوجودات الحقيقية يمد جذوره الى الواقع الفطسي والموضوعي . ان ايجابية الصورة اذن عند باشلار ليست دليلا على واقعتها او رموزها في عالم الفعل فهي في الحقيقة لا تصدى : كونها ، في هذا المقام ، حكم قيمة او تأكيد موقف نظري وخلق . وعلى كل حال ، هذا الموقف لا يختلف جذريا ، من حيث النتيجة ، مع موقف سارتر ، لان هذا الاخر لا يقابل بين العدم والوجود مقابلة الدائي بالمعالي فهو لا يعرف التقييمات الراسسية ، بل وعلى العكس مما قد نظن لأول وهلة فان العدم عند سارتر يلعب دورا ايجابيا كبيرا اذا كنا نفهم الايجابية على انها فعل الحرية والخلق . ان صاحب كتاب « الوجود والعدم » يرى ، في الحقيقة ، ان العدم هو اساس الحرية ، بل الشرط الاساسي لقيامها ، اذ انسه تقيض الشئبة المطابقة لذاتها ولا يخضع لقوانين السببية والاحتمايات الموضوعية ولا يمكن ان يوجد على طريقة الكائن (l'être) الاسم ، العشوائي ، الوجود ها هنا من غير تبرير .

ان الصورة كذلك ، عند باشلار ، بالرغم من انتمائها الى نسق فلسفي وخلق آخر ، هي نتاج الحرية وتعبير عن دينامية خلقة واردة بروميثية ، تفضل الصورة ومسمن خلالها يبحث باشلار من انبثاق الدهشة في ضمير التيقظ وتفتح الذات على روعة الخلق

الواقع وضغوطه القاسية المؤلمة ليلقى بها في أحضان عالم شفاف ترفرف عليه السعادة وعملاء الراحة والثقة . انه يلقى منصر الممان ويردنا إلى وحدتنا الأولى ، وحدتنا الطبيعية التي تجعل من الإنسان مخلوقا كونيا عظيما ، وهو بما يتضمنه من ميل إلى السكنية ونزعة إلى الطمانينة والهدهد يشبهه طبيعة الإنسي التي يحمل كل منا بعضا منها بين جوانحه ، ويرتبط بما يطلق عليه يونج (١٤) **روح الإنسي** (*Anima*) التي تعبر ، على النقيض من **روح الذكر** (*Animus*) من حب حميم يكاد يستوعب الوجود كله وعن رغبة دفينية قوية في الاتحاد مع الطبيعة والذوبان فيها .

ان الخيال ، حينما يرتبط بحلم اليقظة ويعتمد من افوار اللاشعور الممتعة ، يصبح بلا مرأى ظاهرة مباشرة تحيا في مستوى السطح وتتناق أمام الابصار جليلة واضحة ، وإذا كانت في الوقت نفسه لا تخلو من عمق ولا تنقصا إبعاد الزمان والمكان ، فذلك لا يفرج عن مستوى اللغة نفسها ، لأنها في الحقيقة قوة من قوى اللغة وحياة دافقة متفجرة في كلمات ، تلك الكلمات التي لا تكتسب معناها ولا تبين من أسرارها إلا عند النطق بها أو كتابتها . ليس الخيال ، بمبارة أخرى ، قناعا لغويا

الخلق الشعري في مصدره وإن يفتح على الوجود بحيث يصير ضمير التفتح ذاته . وقد يبدو لنا في عملية الإنشاق أو التفتح هذه أن نفوسنا تعتمد لدرجة التشتت وفقدان طاقاتها ، إلا أن هذا التصور لا يمكن أن يكون صحيحا في رأي باسلاز إذ يقول : « **كسل صحوة للضمير هي تقوية له ، إضافة إلى شوره ودعمه تتناسق النفس** » (١٢) لذلك لا يمكن لحلم اليقظة أن يتحول إلى عملية استرخاء لانه ، على النقيض من ذلك ، يسد أو تار النفس، ويلهب الحواس ، ويفجر طاقات الخيال الكامنة ، فهو في جوهره تدفق لضرورة وإنشاق لرؤية مستقبلية فكيف به لو أرجعناه إلى جدلية الكبت وإفراغه التي تعبر حلم النائم . يقول الكاتب : « **حلم اليقظة ظاهرة روحية طبيعية جدا - ومفيدة جدا أيضا للتوازن النفسي - حتى نعالجها كعملية متفرعة عن حلم النائم أو لكي ندخلها ، بلا نقاش ، في سياق ظواهر الأحلام** » (١٣)

ان خيال الشاعر - بانفتاحه على العالم وعلى مسرحه الإخاذ ، لا بد له أن يمجده ، وأن يرتفع به إلى مرتبة المثالية وأن يحوله ، بتعبير آخر ، إلى كون عظيم هائل : وهو بإيماده النفس من ذاتها المتوقفة ، التسي ألقنتها الهموم وأخشتها الشجون ، يحضرها من

(١٢) نفس المصدر ، ص - ٥

(١٣) نفس المصدر ، ص - ١٥

(١٤) نفس مصدر يونج السابق ، ص ١٢٨ - ١٥٩

روح الإنسي ، في نظر يونج ، استمداد ذاتي عند الإنسان وهي جزء من طبيعة الإنسي الكاملة فيه والتي تعرف نوعي من الاستقطاب : الأول في صورة الأم والثاني في عملية تحويل - في صورة العبيبة - إلا أن باسلاز يطي ليهذه الغاصبية قيمة في ذاتها بينما لا يعتبرها يونج إيجابيا إلا في حالة واحدة وهي حالة تحقيق التوازن بين الضعف واللامعوز خلال عملية تكوين الشخصية . ولتكرنا هذه الثنائية المتعاقبة في فلسفة التاوية (*lo Taoisme*) حيث يتوازن المعنى للذكر (*lo Yin*) مع المعنى المؤنث (*lo Yang*) في قلب الوجود الكلي . راجع ، ص ١٢٠ : Roger Garaudy, *Dialogue des Civilisations*. Paris, Denoel, 1977, p. 120.

الثالثة والى السمو بالحياة ، وهي عملية تدخل النماء على التواء وتفسى طابعا حقيقيا على الحياة . . . » (١٦) بالإضافة الى ذلك ، ليس من شك فى أن عملية الاسقاط المتبادل بين الطبيعتين تربطنا على الدوام برؤية مستقبلية للوجود وتلقنا الى عالم متجدد ابدا وتتميز دوما من واقمنا الكتيب الرتيب ، بل وتدخل التغير على النفوس الى درجة تتبدل فيها الطباع وتحول الحقائق الى آمال والأمال الى حقائق ، ومن ثم ظهرت شخصية القريمن فى الادب الرومانسى (le Double) وهي ظاهرة تجلى فى ابداع صورها عند الفريد دوموسيه وجبران دى نرفال كما توجد لها جلور عند شكسبير وهابن .

ان حلم اليقظة ، حينما يشعر نفوسنا ويملاها يومضاته ، انما يرجع بنا الى الحقيقة الى جلور الوجود وينبوع الحياة الاول فيكشف لنا بذلك من نواة كامنة للطفولة فى اماعتنا لا تتأثر بكر الزمان ولا بضربات الخطوب لانها تعيش خارج الزمن والتاريخ اللذين نالهما - ولا تحيا الا فى لحظات نادرة سامية هي لحظات الالهام الشاعرى وانبثاقه فى ضمير الشاعر أو الفنان الاصيل ، هذا الحلم الجميل يربط الحالمين بالكون ويفجر فى نفوسهم انطلاقة هي خلاصة الحياة المتدفقة وجوهر الرغبة الجامحة الى التمدد والتشؤع الى مالا نهاية ، وحينما يرتكز حلم الطفولة على دفعة الزمان

تلبسه الفريزة (١٥) أو يختفى وراءه الكبت لانه قوة وضادة وقطرة هائلة على التسامى والارتفاع بالذات ، كذلك هو كشف لازدواجية الانسان الاول صاحب الطبيعتين : طبيعة الذكر وطبيعة الانثى، وهل أسطورة الرجل - الانثى (Androgyne) الا تعبيراً عن امسل الوحدة بين الطبيعتين ورغبة فى تحقيق التكامل والتجانس التام بينهما ؟ ان طبيعة الانثى تعبر عن حالة الراحة والسكينة الاولى التي كدرتها طبيعة الرجل بما ادخلته على الحياة من روح التنافس والتناحر والصراع، اذ ان روح الرجل فى مضمونها تعبير عن الابتاع المتقطع ومن المجهود المرقق الخمول الذى يشته الضرورة الاجتماعية فى قلب السكينة فوضعت حدا لهذا الطم الغلب الرقب الذى يملأ الذات زهوا وخيلاء حينما ترد اليها مرآة النرجسية صورتها فى اجمل قوب واحلى رونق . الا انه اذا كان من طبيعة الامور ان تتميز الطبيعتان وان تتنافرا ، فمن الطبيعى ايضا ان تتكاملا لانهما لا تفتقران، ففى الجدلية التى تربط بينهما وتباعد بينهما تسقط كل منهما رغباتها واحكامها التقييمية على الاخرى خالقيتين بذلك حركة انفلات من الواقع وتناقضاته هي لب النزعة الى السمو وجوهر لدفعه الى المثالية . وما هذه الحركة فى صميمها الا وظيفة من وظائف « اللاواقع » اذ يقول باشلار : « تجد وظيفة اللاواقع استعمالها الاصيل فى عملية ارتقاء متسق الى

Paul Ricoeur, De l'Interpretation. Essai sur Freud. Paris, Ed. du Seuil, 1965, pp. 13 44

(١٥)

يرى لذلك ان كل ملوح فى التفسير يتخطى من مبدأ أساسى وهو ان للكلام معنيين ظاهريين وان اللغة - بالتحالى - ذات وظيفة : وظيفة تمثيلية ووظيفة رمزية . ولولم هذا مستويان فهو دلالة والى : دلالة شئى اخر أو لا هو كائن وظلى ، والى ان نتاج للشيء اخر - كذلك - او هو كائن أو ظلى ، ومن ثم ظهرت مدرستان كبيرتان فى التفسير : الاولى تقول بتجميع المعنى واعادة بنائه على اساس ظهوره مفتتا فى البداية ، وتتصل فى مناهج الفيلسوفاتولوجيا الدينية وفى طريقة الكاتب لقصة ، والثانية هي مدرسة الشك أو سوء الفهم وتضم من الاصحاب ماركس ونيشه وفرويد الذين يقومون فى البداية بتفصيل (تحويل) المعنى للتجميع (فى شكل ايديولوجيا مثلا) ثم رده الى خلفيات كامنة وراءه .

(١٦) باشلار ، المصداق السابق ، ص ٦٣ (ملاحظة رقم ١٠)

فالفصول حينما تلتمح للطبيعة تكون الصورة المثلى لاندماج الزمان بالمكان أو هكذا على الأقل بالنسبة للذكرى الصافية ، البعيدة من الشوائب (١٨) .

وليس من شك في أن هذا الشكل الدائري للزمان يذكرنا في قراره العميق بالزمان المقدس لدى الشعوب القديمة وهو الزمان الأسطوري الذي هو الزمان الأول ، زمان الخلق الذي لا يسبقه زمان لأنه البداية التي تتجدد كل عام فتأخذ بالتالي شكلا دائريا ، لأن العام دورة كاملة ودائرة مغلقة لها بداية ونهاية في حركة مستمرة وتتجدد دائما (١٩) .

كذلك يسمح لنا حلم الطفولة بأن نحس بوجودنا إحساسا مطلقا بعيدا من زيف العرض ووهم الحادث الطارئ ، إحساسا بالهدوء الشامل والسكينة التامة التي هي جوهر الوجود المطلق لله ، المستقر في راحة أبدية . أن هذا الحلم ، يفتقته خارج حدود الزمان الواقعي وإبعاد التاريخ المعروفة ، ليس إلا نموذجاً عاليا للسعادة البسيطة الساذجة . ويعد نموذج حلم الطفولة مصدراً حياً لكثير من الصور المشرقة السعيدة : صور النور والفضياء والماء لأنه همزة الوصل التي تربط بينها والمقدمة السحرية التي تركز عليها . وهو المصدر الأسطوري لأحاسيس النقاء والطهارة الذي يلزم موافقت الاندهمال

الراسية وعلى لحظة ثالثها (١٧) المفاجيء في الضمير ، يستبعد تلقائيا مفهوم الاستمرارية الزمنية الموجود عند بوجسون ، لأن السيوالة المستمرة للزمن تعود النفس على الرتابة وعلى السير في اتجاه خطي بينها وبين هذه اللحظات المركزة التي تنفجر فيها فجأة إحاسيس الدهشة ومشاعر التعجب التي تعد أساس التساؤل الإنساني ومصدر تطعمه الى المعرفة ، الامر الذي يفترض ضمنا حالة من البساطة والسذاجة تذكرنا ببساطة الاطفال وبراءتهم المحبة . وإذا كان حلم اليقظة يحقق لنا ، على هذا النحو ، أمنا في الحرية المطلقة ، فهو في الوقت نفسه يحبس في نفوسنا الحنين الى الماضي البعيد الذي تحيط به في مخيلتنا حالة الاسطورة وسحرها المريب ، فالماضي الذي نتوق اليه ونرغب في العودة اليه ليس بالطبع مجموعة الاحداث والتواريخ التي تحفظها الذاكرة ، فهذا الماضي الموضوعي لا يخلو من الآلام ومن لحظات قاسية ومن رضوض نفسية خلقتها عقد الغفام والخصي وأوديب . أن الماضي الذي يبعثه حلم الطفولة هو جوهر الطفولة وأصل الاصول والامل الاعظم في العودة الى الجنة الاولى ، أن حلم الطفولة يدفعنا ، على هذا النحو ، الى أعماق الوجود الابدي حيث تتوقف الصيرورة ويلقى بنا في قرار الزمان السحيق يفقد الزمن معناه وتتبدد صورة مسيرته المطرودة فلا يحتفظ الا بشكله الدائري ولبه التجسد في الفصول الاربعة ،

Gaston Bachelard, L'instinct de l'instant. Paris, Gonthire, 1932, p. 104.

(١٧)

يقول باشلار : « يمكننا ان نجد اذا ، في كل قصيدة صافية عناصر زمن متوقف لا يعرف القياس ، زمتا سوف نسميه راسيا لكي نميزه عن الزمن العاص الذي يغلب عليه النهر ومع الريح العابرة : ومن ثم فكرة حرية لا يد أن نعلمها بوضوح : فبينما يد زمان الصياغة الشعرية انقيا ، يد زمان الشعر لنفسه راسيا ، لا أن الصياغة لا تتكلم الا لغات متعاقبة وايقاعات ولا تحكم في الحلب الاحياح - لالاف - الا لقطعات وبداية وانعلاط في متناسلة . وعلى ذلك فان فن الصياغة ، يقول نتاج اللحظة الشعرية يسمح لنفسه بالانقطاع مع النثر ، مع الفروع العقلية . قواعد النظم ليست الا وسائل ، مجرد وسائل جد فنية - ان الغاية الشعرية تبقى المعنوية والعمق أو الخلو ، انها اللحظة الثابتة حيث تتكلم كل للتأنيات لتدل على ان اللحظة الشعرية ذات بعد ميتافيزيقي » ص ١٠٦

Gaston Bachelard, La poétique de la reverie ; op. cit., pp. 94-100

(١٨)

Mircea Eliade, Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, (Idées), 1965, p. 66.

(١٩)

والدهشة عند التخيل الحالم ، انه الحياة الهادئة التي لا تعرف الكلمات ولا الصدمات النفسية ، الحياة التي لا يحدث بها شيء ولا يكدر فيها شيء صفاء الوجود واتحاده البهي بذاته ، اللهم الا مس رفيق من كآبة يذكرنا بهذا لاحساس العميق القاطن في جوانحتها الا وهو الحنين ، الحنين الى طفولة بعينها ، ولكن الى الطفولة على الاطلاق ، الى اصل الوجود . (٢٠)

ان الفرق الجوهرى بين حلم النوم وحلم اليقظة هو **التابع الا شخصي** للحلم الاول بينما لا يستطيع الحلم الاخير ان يعيش خارج ذات حاملة او ضمير متخيل ، كذلك يمد حلم النائم - في قراراته ، نوما من غروب الحياة وانعدام الوجود : انه هوة الضياع الحقيقية وليل الضلالة الدامس ، ليس هذا الحلم ، كما يقول باشلار : « **دليلا على الكائن الصالح او في سبيل الضياع ، الكائن الهارب عنه** » (٢١)؟ فهو لا يتعمده من كل ركيعة وتنكره لكل الوشائج يصبح مثل هذا النقب القاتم الذى يحجب الضياء ويكدر النظر ، ويرده الانسان الى شبحه او ظله لا يمكنه ان يشبع نهيم دارسى الظاهرية الذى يبحث ، لا من القوى الضاغطة التي تضيق الانسان وترده الى وظائفه

الحيوانية الصرفة ، ولكن عن طاقات التيقظ والصحة . لذلك كله يفضل هذا الدارس حلم اليقظة طالما بقى وميض في ضمير ومثل حالم في حلمه . وبعد هذا القدر الادنى من الوعي ومن حضور الذات ضروريا لى لا يتردى الحلم في ظلام الاحداث والوقائع ولكى يبقى مثلاثا في سماء القيم الدائية ، بعبارة اخرى ان ما يبحث عنه هذا الدارس هو عملية التقييم الدائية للصورة الخيالية ، وهي عملية منشطة للنفس ومحفزة لطاقات الوجدان . وعلى هذا النحو يرتبط حلم اليقظة بتضوع الذات وزيادة الاحساس بالراحة فهو ليس استحضارا للاشياء على طريقة الفكر - الامر الذى يفترض مسافة او بعدا بين الضمير المدرك وموضوعه ، انه قوة الهام مباشرة (٢٢) تفرم الوجدان بتورها الكامل في لحظة من لحظات السمو النادرة ، لذلك لا يمكن للصورة التي تثبىق به الا ان تكون برقا خاطفا ، تدفقا مفاجيا يوقظ الناقل ويشير الدهشة . ان التخيل ، حينما تستغرق هذه الوصفة الساطعة ذاته ، يحس بان حياة داخلة تملأ عليه جوارحه وبأنه في باطن لا ظاهر له . وما معنى ان يدوى الانسان في دخيلته ؟ معناه انه يسمى الى توحده ، وليس التوحد بحثا عن العزلة من اجل العزلة وانما هو تجنب لعالم التكلف والرياء وابتعاد

(٢٠) باشلار ، نفس المصدر ص ١١١ (ملاحظة رقم ١٨)

(٢١) باشلار ، نفس المصدر ص ١٢٦

(٢٢) صلاح عبد الصبور ، حيالى في الضمير - دار العودة ، بيروت ١٩٧٧ يشبه هذا الإلهام الجاهل في هله مفهوم الزواره الذى يستمير الشاه من كتابات المتصوفين المسلمين . ويقول صلاح عبد الصبور معلقا : « وكلمة الزواره اتي دلالة من كلمة النفس كما يستعملها فيلسوف كبريوسون في مقدمته للميتافيزيقا ، فانطس عند برجسون لا يستطيع ان يتلقى ما لم يجمع المثل المواد الأولية التي يركبها في وحدة او تناسق . لم يتلقى النفس بعد ذلك ليمان النتيجة ، فالعقل البرجسوني نوع من الفطنة الثقافية التي تسبقها مقدمات عقلية وتركيبية متعمدة ... » ويضيف صلاح عبد الصبور : « والقصدية كواره قد تكون حين يراه الى النحن مطلع القصدية ، او متلق من مقادها بغير ترتيب في الفاظ موصقة ، لا يكاد الضاهر نفسه يستبين منلفا . قد ياتي هذا الزواره بين الناس او في الوحدة ، في العمل او في اللخبج ، لا يكاد يسمته شيء مماثل له ويستجديه - ويمينه الضاهر على نفسه ، فيجد ان هذا الزواره قد يفتح له سبيلا الى خلق قصيدة ، وقد يعينه مرات ومرات حتى تلفتح امامه احلى انسبل ، لقد تم العمل بالقصدية في صورة ما ، والذات تريد ان تعرض نفسها في مراتها . » ص ١٤ - ١٥

الجدلية بتفلسف فيها **الغريب** و**المتنع** عنه **قوانين الضرورة القصوية** ويجمع أفكاره حول مجموعة من المحاور الخيالية ، المستلهمة من **يوتج** و**المسماة بالركبات الثقافية** ، وهذه الأخيرة تمثل في نظر باشلار مجموعة **من المواقف** أو **الاستعدادات العقلية التي تحكم عملية التفكير** نفسها وتوجه المادة الخيالية إلى أطر وقنوات تتفق وروح الثقافة التي تنضوع من خلالها .

في كتاب « **التحليل النفساني للنار** » تستعرض انتباهنا أربعة مركبات ثقافية وهي مركبات « **برومتيوس** » ، « **نوفاليس** » ، « **اميدوقليس** » و « **هوفمان** » ؟ ومن المعروف أن أسطورة برومتيوس ترتبط في الأصل بسرقة النار ألا أنها سرعان ما بلورت معنى أخرى مثل التمرد والثورة والاعتداد بالنفس والتحدى ويضيف باشلار إلى هذه المعاني النزعة إلى مساواة وتجاوز الآباء والاجداد والمعلمين في مجال المعرفة والحياة العقلية ، الأمر الذي يجعل من هذا المركب المرتبط بحب التعلم والرغبة في المعرفة مكملاً لمقدمة أوديب الموضحة للحياة القفوية الصرفة . أما مركب **نوفاليس** فهو يبلور مجموعة من الصور المتصلة بالاحتكاك المولد للحرارة والنار وما يتعلق بها من مشاعر الدفء والحنان إذ أنه ليس من شك في أن عملية الاحتكاك كانت ، ذات قبل أن تصاغ في قالب تكري أو مقلاي ، ذات دلالات عاطفية وحسية تتناسب مع الرغبة في المداخلة واللمس اللذين هما في قرارهما نوع من الاحتكاك الرمزي التأسسي . أما مركب **اميدوقليس** فيمثل الحلم أمام نار المدفأة ،

من مجتمع التصنيع والنفاق ، هو انغماس في التكون - في حديثه العميق وصمته السحيق حيث يرقه مطمئنا زمان السكون . وما معنى العودة إلى التكون وإلى عالم الطبيعة المطهر ؟ معناه اللقاء المجدد مع شاعرية العناصر : مع تاجع النار المحفر للحياة ، مع ينبوع المياه الراقة ، مع أمومة التربة العميقة . إن العودة إلى أحضان الوجود معناه أن يقطعه الإنسان من جديد ، أن يتنفس فيه ، أن يتحدث إليه كما هو يتحدث إليه في صوت خافت رقيق هو صوت الشعر . (٢٣)

الخيال المادي :

لقد عرف عالم الخيال عند باشلار ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في بداية هذه الدراسة ، مبدئين رئيسيين خلال تطوره : مبدأ **العناصر** أو **المادة** ومبدأ **الحركة** . وسوف تدرس هذا الجزء لدراسة المبدأ الأول .

إن الكتب التي يتحدث فيها باشلار عن عنصر من العناصر أو مادة من المواد لا تتجاوز الأربعة وهي مجمل دراساته عن النار والماء والتربة والفضاء . (٢٤) ويبدو جلياً أن الكاتب لم يبلور بعد في أول كتاباته عن الخيال ، أي في دراسته التي أسماها « **التحليل النفسي للنار** » والتي أنهى من تحريرها عام ١٩٣٧ ولكنه لم ينشرها إلا في عام ١٩٤٩ ، مجمل أفكاره ومفاهيمه المتعلقة بعالم الخيال . إلا أنه ، مع ذلك ، كان قد فطن إلى الخلافات التي تميز منهجه من مناهج التحليل الفرويدي . لذلك نراه يتحدث - على سبيل المثال - من كتب « **واع** » أو **عن لون** مسن

(٢٣) باشلار ، المصدر السابق ، ص ١٤٤ - ١٩٠

Gaston Bachelard, *La psychanalyse du .* Paris, Gallimard, 1949.

(٢٤)

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'insignification de la matière.* Paris, J. Corti, 1942.

Gaston Bachelard, *La terre et les reveries du repos.* Paris, J. Corti, 1948

Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace.* Paris P.U.F., 1957

حياتنا الجارية فعلا . ما هي اذن السمات المميزة لهذا النوع من الخيال ؟

على خلاف الخيال الصوري ، الذي يظل على السطح ويعتمد أحداث المفاجأة والتأثيرات القائمة على الظرف المحبب والابداع اللفظي ، يفوس الخيال المادى الى أعماق الوجود والى قرائه الكهن حيث يلتحم بالابدئية ويستقر فى مصدر الديمومة ويتبوهما الاول . وإذا كان الخيال الصوري يقوم على العلاقات الظاهرية والتشابه الخارجى بين الأشياء ، فان الخيال المادى هو نوع من الإلهام الحدسى أو اللطفة المباشرة للمادة فى الصورة ، وإذا كان الاول خفيا ، فالثا وحيا ، فان الثانى ظليل . كثيف ويطير . ان الخيال المادى يضى قيمة على معاني العمق بينما الخيال الصوري يحيد صور الانطلاق . لذلك يعتقد الكاسب ان باستطاعته ارجاع الصور المادية الى عناصر التفيزيام القديمة الاربعة : النار والهواء والماء والتربة التى كانت تقابلها فى الطب القديم الامرجة الاربعة : الصفراوى ، البفسى ، المفاوى ، والدموى . (٢٧) وعلى هذا النحو ، اذا ساد عنصر أو تركيب ما من هذه العناصر - لان الجمع بين عنصرين جائل - العالم - الخيالى لأحد الشعراء ، فان ذلك يعكس بلا شك مواجه الشاعرى ، الامر الذى يتيح ، وفقا لباشلار ، نوعا من التحليل « النفسى - الفيزيالى » والتحليل « النفسى - الكيميائى » للخيالات والاحلام . (٢٨) البحث اذن عن العنصر أو مادة الصور بالغ الأهمية لان الباحث المادى هو الذى يحدد ، فى رأى باشلار ، البواصت الشكلية أى عملية اختيار الصور والصيغ ، « ان إبداعية الصورة لا تمنى

وهو الحلم الذى يجمع فى دلفته البراقصة الثلاثلة نحو الافاق البعيدة بين غريزة الحياة وغريزة الموت ، فالنار هي القوة الحية النابضة المتأججة التى لا تعرف الهدوء ولا السكونية ، وهى القوة للممرة الهائلة التى تبلور ارادة التغيير والتجاوز ، واخيرا يمد مركب **هوفمان** خير ممبر من شاعرية الشملة ومن الاحاسيس التى تجمع بين الصور النارية والمائية من خلال المشروبات الكحولية ، الامر الذى يقود الى مبدا هام من مبادىء الخيال وهو قدرته على **الازدواجية والتناظر** ، اذ ان الماء تقيض النار الا ان الخيال يستطيع ، مع ذلك ، ان يربط بينهما من خلال بعض الصور ، ولندكر ، على سبيل المثال ، صورة السيولة : الا تبدو لنا الحمم البركانية وهى تندفق من البركان كأنها مياه تندفق فى قوة من قدر يغور ويمور أو ليست تشبه ، بعد ذلك ، فى انسيابها من فوهة البركان النازل الى الوادى المنبسطة النهر الذى يتهاوى مختلا بين شاطئيه ؟ (٢٥)

غير ان باشلار لا يبلور نظريته من الخيال المادى بصورة متكاملة الا ابتداء من كتابه من « **الماء والاحلام** » ، فهو فى هذه المرة يؤكد بوضوح انه يريد تجاوز ما يسميه « سيكولوجيا » المفهوم أو الإطار ، وهو الامر الذى يتضح من قول ميشيل مانسوى : « كل ذلك مرجعه ، باختصار ، الى اعتبار العناصر أو المواد كنوع من المحفزات القوية للخيال ، ليس عن طريق الاشكال التى تتخلها ، ولكن شعما ولحمسا » . (٢٦) يقصد ان التأثير الذى تحدثه المادة فى الخيال لا يتم من خلال تصورات عقلية أو اطر شكلية بحتة ولكن من خلال تجربة حسية نمر بها فى

Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, op. cit., p. 144

(٢٥)

Michel Mansuy, „Maintenir et prolonger le Bachelardisme“, *la Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1970, no. 5-6, p. 877

(٢٦)

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٨٧٥

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, op. cit., pp. 1-6

كانه مركز الوجود وبيرة الجمال السرمدي .
أضف الى ذلك ان المياه الصافية لا تفرق عن
مشاعير الانتعاش واحساس اليقظة
والمسرح ، فالماء السلسيل في انسيابه
والجدول الرقراق في جريانه نغمتا يرددها
الخير ، والحن تعزف في قلوبنا لحن الطفولة
البسط ، وهي كذلك بياضها الناصع ، جسد
السابعة المشيء او روح بديلها طائر البجع
الذي يمثل فناء احتضاره قمة الافراد وهو
الموت حيا . (٣٠)

اما « الماء الرائد » فيربط ، على العكس
من ذلك ، برؤية قائمة هي رؤية الموت
هذه الهوة السوداء الرهيبة ، ويذكر الماء عند
« ادجاريو » بالذات ، بالموت على مستويين :
« مستوى السبلة » الذي يربط ، من
الناحية الدينية ، بين ظاهرة الانسياب
والزوال ، و« مستوى الركوند » الذي يربط ، من
وجهة نظر نفسية الامايق ، بين الموت
والسيات . وتذكر بالموت ، كذلك ، عقدة
« قارون » وعقدة « اوفيليا » اذ يرمز قارب
قارون - وهو موضوع يصوره « دانتى » في
جحيمة ، و « دولاكروا » في احدي لوحاته -
الى الاسى والمذابح ، وهو يربط بين صورة
الموت وصورة الماء بواسطة فكرة الرحلة ،
ويقول باسلار في ذلك : « ان الخيال المادي
يريد ان يكون للماء حصه في الموت ، وهو في
حاجة الى الماء ليحتفظ للموت بمعنى
الرحلة » . (٣١) اما العقدة الثانية فتمثل
فيها شخصية « اوفيليا » تشكيس الصورة
النسائية للانتحار او الموت فرقا في البحيرة .
ان هذه الصورة جد راقية لكي نصنفها ، فهي
لذلك اقرب الى حلم الموت ورغبة الانسان
الدفينة في الراحة الدائمة منها الى الفرع
امام حادث مروع . بالنسبة لهذه العقدة

بالضرورة عودتها الى عرى الطبيعة الاول اذ
انها لا تستطيع الانشاق الا عبر « طعم » نقي ،
فهذا الآخر هو الذي ينقل الى الخيال
الصورى خصوصية المادة وكثافتها . (٣٢)
واذا كنا فعلا بصدد ثقافة اصيلة ، فان
ذلك سوف يبين لنا ان المادة لا تخضع للادراك
المباشر وان الصورة ليست نسخة من الواقع
لانها لا تتم الا من خلال نسق قيمي .



ان قراءة باسلار للصور المائية في كتابه
« الماء والاحلام » تتيح لنا ، بفضل مبدئ
ازدواجية الخيال ، تحديد مالا يقل عن اثني
عشر موضوعا او مركبا ثقافيا لها علاقة
بالعنصر المائي ، وهكذا نتاح لنا فرصة القيام
برحلة ممتعة شيقة تستيقظ فيها حواسنا
وترتقي فيها مشاعرنا درجات .

ان « المياه الصافية » هي مياه الربيع حيث
تعكس اشعة الشمس الوضاءة خيوطها الفضية
على صفحات الجداول والانهار ، ومראה
الطبيعة المختلفة في لونها القشيب حيث تتولد
نرجسية لا حدود لها تسمو بذاتنا وتنطلق
بها الى ما لا نهاية . ان هذه النرجسية ، التي
تتيح لنا الالتقاء بصورتنا الذاتية وصدى
صوتنا المحبب ، ليست مجرد شعور بالزهو
والخيلاء ، انها اكثر من ذلك وابعد عمقا ،
فهي تعبر عن رغبة اصيلة في التضوع والتائق،
والتطويق خارج الزمن على اجنحة الامس
المحامية ، وهي ، حينما تمرض الذات نفسها
في مرآة العيون المائية ، تمثل طموحات الانسان
الراقية نحو التمدد والاتحاد بالرحابة الكونية،
اذ يحسب الانسان نفسه ، وهو في قرار ماء
لاقرار له وفي قلب صورة راقية الصفاء ،

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٤

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٢٩ - ٥٣

(٣١) نفس المصدر ، ص ١٠٤

الحسى الجدرى الذى يقوم عليه خيصال العناصر . (٣٣)

اما بالنسبة لمياه « الامومة او الانوثة »
فهى استقاط للصورة الامودلولاتها ، الطبيعية ،
فهذه تصير حيناً امناً الطبيعة ذات الصدر
الحنون ، وحيناً آخر - عندما تنزلق مشاعر
الامومة الى الانوثة - فتاة احلامنا الجميلة .
وعلى كل حال ، ان معظم هذه الاحاسيس
تعبّر عن رغبتنا العميقة اولوقتنا الشديد الى
الامتزاج بمادة دافئة حنون تفرغنا بمطفها
وتشغلنا برعايتها . بهذه الطريقة ، يمد حلم
الماء جدوره العميقة الى قلب المادة باناً فيها
روحها الخلاقة وانفاسه الحية . من جهة
اخرى ، يذكرنا الماء بالأم حتى ولو نظرنا اليه
نظرة دينامية ، فهو مظهر عنصر مدامب هزاز
يملأنا رخاوة ويدينا فى احضان الطمانينة
والراحة . ماء الانوثة ، كذلك ، ماء عذب
يجل صورة ينبوع على صورة البحر المحيط ،
نحن الماء ترتبط اساساً بمصدر حسي وبرغبة
فى اللبس بينما المحيط يوسع الافاق ويشير
الرؤية البعيدة . والماء الطود ذو طبيعة
اسطورية ممتدة الجدور الى احلام الطبيعة
الاولى بينما ماء البحر المالح قاس وشير مجد
يربط البحر بالاهوال والمخاطر والحكايات
الفريبة . (٣٤)

ونحن اذا استبعدنا اى تقييم اجتماعى او
قدسى ، فان الماء يبقى رمزا أصيلاً للنقاء
ومصدراً طبيعياً للطهارة ، وعملية التطهير -
كما يقول باشلار - : « لا بد ان تصور كفل
لمادة ، ان سيجولوجيا التطهير تنتمى الى
الخيال المادى وليس الى تجربة خارجية » (٣٥)
الا ان فعل المادة لا يمكن تخيله ، مع ذلك ،

الاخيرة ، نرى ان خصلات الشعر المتطاير ،
التي تحركه سادة ولا تصير عن شكل ،
هى اساس هذه العلاقة الحميمة بين الماء
والموت . ولهذه العقدة ابعادها الكونية ايضاً ،
خاصة حينما يلتقى القمر بالمرج ويتحد ضوءه
بشبابا الماء ، اذ يصير القمر نفسه حينئذ
« اوليفيا » ويصبح الوجود كله فى حالة
احتضار ، الامر الذى يملأ قلوبنا رهبة ويبث
فيها اجواء التأمل والكآبة . (٣٦)

وهناك « المياه المركبة » التى تنتج من
قدرة الخيال المادى على التاليف بين العناصر ،
وهو امر - كما قلنا - جائل بين عنصرين :
بين الماء والارض وبين الماء والنار ، بين الارض
والنار وبين الهواء والنار . وقد يرجع مصدر
هذا التزاوج بين العناصر الى الطابع « الجنسى »
الملازم لكل تركيب ثنائى ، والامثلة على ذلك
كثيرة . هناك - مثلاً - التألف السابق الذكر
بين الماء والنار ، وهو تألف تجسده المشروبات
الكحولية التى تلبسور عقدة « هومنان »
الاحاسيس والانطباعات الناتجة عنها . ويمكن
تشخيص الليل أو حصيده ، مع انه ليس
جزءاً من العناصر ، حال اتحاده مع الماء ،
وهى الامكانية التى ولدت تعبيرا قويا مثل
« بحر الظلمات » الذى كان يرمز الى الفروع
مند كثير من الملاحين القدماء . كذلك يوحى
التقاء التربة بالماء بكثير من صور المجائس ،
كما انه يعد اساساً مادياً متيناً لتفذية مشاعر
الالفة ، ورقد علاقات الحب والود الحميم .
اضف الى ذلك ، ان هذا التزاوج يثير فى نفوسنا
احساساً بالترابجة ، الامر الذى يفسى على
حياة الحلم كثافة ، انطولوجية « كبيرة »
ومن ثم يتبين لنا ان الاتحاد القوى بين احاسيس
اللمس وبين الصور المثلية هو اساس الطابع

(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٠٥ - ١٧٦

(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ - ١٥٠

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ - ٢٠٧

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٩٣

بسياط الماء وهي تلهب أجسادنا ، إلا أنه يبدو أن المكونات السادية أكثر قدرة على إثارة التخييلات الحركية وعلى تغيير إرادة القوة عند الإنسان ، وهي الإرادة التي مكنته من السيطرة على الطبيعة . وأخيرا ، إذا رجعنا إلى صورة أكثر هدوءا ، أليس هذا الترابط بين الماء والإنسان دليلا على مصدرهما الواحد ونفسهما المشتركة ؟ أن هذه العلاقة الحميمة تبدو جليلة في الصورة المألوفة المأمورة من الكلمة الشعرية إذ يقال عنها : « أنها تتدفق من منبع » (٣٧)

وفي كتاب « الأرض واحلام الراحه » (٣٨) تنلج الصور تحت لواء المشاعر الحميمة واحاسيس الاعماق إذ اتنا هنا بصدد خيال يعجد بواطن العناصر ويتيح للصور الشعرية المتصلة بها نوعا من التجاوز الهابط إلى لب الوجود وإلى نوع من اللاشعور المتسامي . ويفضل هذا الفوص إلى ترواح المادة وإلى جوهرها المكنون ، نستطيع الوصول إلى حالة من التشوي الهادئة السعيدة وإلى نوع من السكون الكوني هو بمثابة روح المادة الاصيله . ولا شك أن هذه الرغبة في الراحة وما يقابلها من توق إلى الهدوء الجليدي هي الأساس النابض المحي لكل طموحاتنا إلى السأوى والاندماج والاستقرار ، وهي احاسيس تحكمها جميعا نفسية الالتفاف على الذات ورفض الانسلاخ عنها لما في ذلك من شقة على النفس وجهه عصر . الا انه ، مع ذلك ، لا يمكننا ، بسبب ازدواجية الصور الخيالية ، أن نفصل بين رغبة الاعماق وإرادة النفاذ ، وعلى هذا النحو ، يسهل تخيل هذا الفوص إلى لب الوجود على أنه نوع من الغتصاب أسرار . وبهذه الازدواجية ، تستطيع الاحلام أن تعبر ،

منفصلا عن الفحوى أو المسمى الخلفى الذى يحويه ضمنا ، فهذا المسمى ، فى الحقيقة ، هو الذى يفتق حلمنا ويرشقى عليه صورته الطيبة أو الخبيثة . وبواسطة رد الفعل ، من جهة أخرى ، يمكن لنا ينتمى إلى السريرة أو النية أن يصير خاصية أو إرادة للمعصر ذاته ، ومن ثم يصبح الماء شريرا أو رقيقا لطيفا ، ويمكنه أن يقرى بالهلاك كما يمكن أن يلمسو إلى الانتعاش والتجديد . وليس من شك فى أن الاحساس بالانتعاش والتجديد ينتمى إلى عالمين : عالم الحس وعالم الاخلاق ، وأن التقييم الخلقى هو الأساس الذى يعطى الماء القدرة على شحذ الطاقة والأرادة على الشفافية والتطهير الدينى الذى يجمع بين الحيائين المادية والخلقية فى صورة حياة أكبر وأعظم وهى الحياة الكونية . (٣٩)

وبما انه من الصعب الفصل الكامل بين خيال المادة وخيال الحركة ، فإن الكاتب لا يستطيع أن يتجنب التصورات المتصلة بالفعل الخيالي للماء ، وهو ما يظهر بجلاله متمما ننظر إلى الماء من منظور العنف ، إذ أن العنف يمكنه أن يبرز الجوانب النشطة أو الفعالة فى الخيال وأن يطور القوى أو الطاقات الكامنة فيه وأن يصوغ علاقاتنا مع الوجود على أساس من النضال أو الصراع . لذلك إذا كانت الذات هى الإرادة ، كما يلهب « شوبنهاور » ، فإن العالم يصير - مقابل ذلك - مصدر إثارة واستفزاز ، وتظهر هذه الجدلية بين الإنسان والعناصر فى مركب « سوينزون » الذى يلخص التجربة المزدوجة للسباحة حيث يختلط التصب بالفرحة وتجتمع السادية مع المازوكية . وأنه لتوجد قرعة فعلا فى قعر عنف الوجه كما توجد لذة فى الشمور

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٩٥ - ٢٠٢

Gaston Bachelard, *La terre et les reveries du repos*, op. cit.,

(٣٧) نفس المصدر ، ص ٢١٢ - ٢٢٥

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٠ - ٢٢

التطهر هذا يرتبط برغبة قوية فى الالفه الحميمه وفى وجود ذاتيه كالم للأسرار . لقد ادرك التحليل النفسى حلم الاحماق هذا ورغبة الاختباء هذه فيما يسمى بنزعة « المودة الى الام » التى تعبر ، فى الواقع ، عن حالة رفض للتطور ، والتى يصحبها عادة رفض الرؤية والامتناع عن النظر ، وفى هذا الصدد يقول باشلار : « فى هذا الاتجاه نجد ، فعلا ، صور الكائن النائم ، الكائن ذى العميون المفلتة او نصف المفلتة ، الرافض دوما للنظر ، وصور اللاشعور الاعمى الذى يشيبد كل مقوماته العسية على مشاعر الدفء والراحة » (١٠)

ان خيال الاحماق والعلاقات الحميمه ، حيث يصمم فصل الذات الحاملة من موضوع الحلم ، يتيح للكاتب تجاوز منظور علم النفس التقليدى الذى يعد الصورة نوعا من المعرفة المنقولة عن الصفات الحسية للمادة . ان باشلار يرفض أية قيمة موضوعية لهذه الصفات الحسية لان هذه لا يمكن ان تنفصل عن عملية التقييم التى تقوم بها بالذات ولانها مشحونة بالمواقف والمشاعر الى درجة تؤثر على معرفتها بطريقة مجردة . ويتم فصل الذات اما فى اتجاه المزايدة والتفخيم ، واما فى اتجاه التوكيئ ، وهو الامر الوارد فى حالة خيال الاحماق ، واذا كان ذلك كذلك يصبح فعل الذات هو السبب الحقيقى الذى يفسر دفعة الصورة وانبثاقها فى الضمير المرفه ، الامر الذى يجعله فى انساق وتوافق مع وظيفة « الاوضاع » التى تحرك الحياة النفسية ، ولا تجعل من الصورة مجرد رسم او قالب لاحساس او فكرة وانما حياة زاخرة بنفسها . ويتنطق باشلار بوظيفة الاوضاع هذه فى مستوى الذات المعبرة ، فى مستوى اللغة نفسه بحيث لا يرتد الضمير المتكلم عبر الصورة الى ما « يمكن » خلفها اذ انه لا وجه لها ولا خلفية ، هى قائمة فى ذاتها ومطابقة

على السواء ، من رغبة قوية فى الراحة ومن تطلع الى المعرفة عارم . ولنتنظر الان الى الابداسد الاربعة التى تشكل - لدى باشلار - نواة المشاعر الحميمه والتى تعد اساس سيكولوجيا الاحماق ، ان الكاتب يسميها على التوالى :

- بعد الالفه او الرفض

- البعد الجدلي

- بعد الاندهال والذهشة

- بعد الكثافة المادية الثلاثية

يقوم بعد الالفه على رفض كل عمق وكل نظرة تتجه الى بواطن الاشياء ، اما البعد الجدلي فيتأرجح بين ظاهرة الكشف ونزعة الاخفاء ، بين حب الظهور والرغبة فى التخفى محققا بذلك نوعا من التذبذب والخذ والمعلم بين الكون الصغير والكون الكبير ، بين ظاهر المادة وباطنها . وبعد هذا البعد الاخر ايضا اساسا لعلاقات التنافر التى تميل بين حلم الضمير الحي وحلم السفور والتضوع . وبالنسبة لبعد الاندهال ، فهو يكشف عن ابداع الخلق ودعوة الاحماق ، من النعاس الحبرى للجمال النائم وثائق الالوان الزاهية ، عن بهاء الظلمة واغراء المظاهر . والبعد الرابع هو ، لاشك ، اعقها جميعا واكثرها رسوخا ، لانه يفرس الى اعماق الوجود ، هناك حيث توجد الاسرار التكونية وتقيم الابدانية . (٣٩)

ان خيال الاحماق لا يستطيع ان ينفصل عن عمل الكيمياءى التقديم الذى لايعنى بالظواهر السطحية او بتألق الاشكال وانما يبحث عن قوى الضرورة التى تحكم المادة وتوجهها ، ويتبلور هذا التقييم الدينامي لنشاط الخيال عنده فى نزعة الى فصل بواطن العناصر ، الامر الذى يتفق مع اتجاه ثابت للنفس البشرية الا وهو حبها للامتناهي للتطوير . ويبدو ان حب

الأب • (٤٢) ويحمل هذا النموذج - بالقوة - معظم صور الإعماق والإحلام التي تدور في فلكها ، فهو المغادرة السعيدة والمتاحة التي تحيي مخاوف الطفولة ، وإذا نظرنا إلى هذا النموذج الخيالي من منظور التحليل النفسي ، وجدناه يرمز إلى مجمل الحياة النفسية : فالتعبو الفارق في الظلال يمثل اللاشعور والسطح الفارق في الضياء يمثل الحياة الواعية ، كذلك يمد البيت الأول مهدا للحياة والدنء وملجأ تأوى إليه فيحميننا من الظلمات وقوى الطبيعة الخفية ويوفر لنا أحلام الراحة والسعادة والسكينة .

وبالنسبة لعقدة « يونس » فترتبط إلى حد بعيد بإمكانات الخيال اللامتناهية ، لأنها إذ تبلور أكبر قدر من السداجة الممكنة تعد أعظم مورد للقصص الخرافية والروايات الخيالية ، وهي على وجه التخصيص ، بؤرة تلتقى فيها معظم الرموز المتصلة بلدة البلع وتصوراته وتتولد منها غالبية الحكايات العجيبة التي تثيرها هذه التصورات . ويربط باشلار بين هذه القصص الخيالية عن الابتلاع وبين ما يسميه إرادة المراح التي تعبر عن إحدى وسائل الدفاع الذاتي من النفس ضد خشية تمتد جذورها إلى أعماق اللاشعور الجمعي أو الأولى . ويربط ، كذلك ، بين هذا الموضوع وبين لدة التدوق والهضم من جهة وبينه وبين عقدة النظام في حالة التشوف ورفض الميلاد من جهة أخرى . إلا أن أهم ما يستخلصه الكاتب من هذه التصورات جميعها هو صورة المأوى الذي يتمثل لنا على هيئة دائرة « أولية » وقدرة أحاطة وشمول

لذاتها ولا حياة لها خارج نسج اللغة . ومن الواضح أن الصورة تصدد ، على هذا النحو ، كفضل خيالي صرف ونحس بها كلفة كلامية أو متعة تعبيرية بحتة ، أما وظيفة اللذائع فتظهر لنا كنوع من التوافق التام ، التلقائي والساذج مع موضوع الخيال في لحظة انبثاقه ، غير أنها لا تتجسد فيه أو تدوب بسبب قوتها الدافقة ودقتها الفامرة . لذلك يصعب تصور هذه الوظيفة خارج عملية « تقوية » تبرز من خلال فعلين : **الدفعه** و**الاهتزاز** ، فعبر الدفعه من توتر الكائن الشامل الذي يتفجر فجأة في صورة مضيئة بالغة التركيز فائق وتوترا وبالتالي أنسب للتعبيرات المجازية والإقامات المركبة . إذا كانت **الدفعه** هي **قوة انبثاق الصورة** ، **الاهتزاز** هو **تطويرها خلال سلسلة من الاستمرارات والتشبيهات** • (٤١)

يقدم لنا الكاتب في هذا الكتاب أيضا مجموعة من الموضوعات والمركبات الثقافية الخاصة بخيال الإعماق والمشاعر الحميمة والراحة . منها نموذج بيت الميلاد وهو أساس البيت المثالي الذي نحلم به وعقدة « يونس » التي تدور حول موضوع البلع وعقدة الكهوف والمغارات والمناحات التي تفجر أحلام الأفوار وموضوع الثعبان والجلد والكرمة وما يرتبط به من أحلام الطبيعة يشعبها الثلاث : الحيوانية ، النباتية والمدنية .

يعد بيت الميلاد جذوره العميقة إلى الطفولة البعيدة ، الطفولة المثالية الحالية ، ويقول باشلار في ذلك : « **إننا بدلا من أن نحلم بما كان ، نحلم بما كان يمكنه أن يكون ، وبما كان في مقدوره تثبيت أحلامنا الحميمة إلى**

(٤١) نفس المصدر ، ص ٨١ - ٩١

(٤٢) نفس المصدر ، ص ٩٨

برقية عميقة صادقة في الراحة والسكينة ،
وهي بفضل الخمائل الخضراء التي تحجبها عن
الناظرين - سواء اكان ذلك حقيقة ام خيالا -
تمد تطورا لصورة المسكن الهادىء المصون
وتعبرا مكثفا عن حلم الانواء والتأمل
الداخلى الذى يتناقض مع الجرى وراء
« القصور الخيالية » المعبرة عن نزعات الهرب
والانطلاق . كذلك تفجر المفارقة الخيالية
موجة من الاصوات الخافتة والهمسات
الناعمة مغلقة بصمتها الحريرى ومتوجسة
بمهاية ليها الوقور . ان المفارقة الخيالية رمز
البصرة وعينها البصرة في أحلك الظلمات ،
اشماع الجنة الاولى وشوقنا التيم الى صدر
الامهات ، وهى ، أخيرا ، موقع السحر من لا
شعور الانسان حيث تتمثل لنا المنية فى
سورة عطاء طبيعى تقدمه لنا الارض - أمنا
الحنون . (٤٦)

وعلى العكس من ذلك ، تقدم لنا صور
المتاهة رؤى هي أقرب الى التشاؤم والتعاسة
منها الى التفاؤل والتعيم نظرا لارتباطها
بصعوبة الحركة وضيق الصدر ، فالمتاهة ،
فى الواقع ، هي بلورة خيالية لتجربة الانسان
الصالح أو فى سبيل الضياع ، كابوس الكائن
الحبيس ورهبه الزنوانة العميقة السوداء .
يقول باشلار في ذلك : « ان المتاهة زنزانة
مطولة ودهليز الاحلام خيال حالم ينزلق
ويتعمد » (٤٧) ولقد لاحظ الكاتب أيضا

عظيمة ، ولا شك ان هذه الدائرة التي نحلم
بها تذكرنا ، لاشعوريا ، ببطن الام (٤٣)
الناشئ بالحرارة والمام بالراحة والامن ، كما
يعد التلاقي الدائرة على نفسها ، وفى رمز
النشيان الذى يعنى ذيله ، ويفضل اندماج
الباطن بالظاهر ، قوة سحرية بالغة التأثير .
يقول باشلار في هذا الصدد : « ان أكثر
الصور ظاهرية مثل النهار والليل تصبح
صورا داخلية جميعة ، وانها لتجد فى هذا
الطابع العميم قدرتها على الاقتناع : اذ انها
تبقى في الظاهر وسيلة من وسائل الاتصال
العلن ، بينما الاتصال الباطنى ارسخ واعظم
قيمة . ان عقدة يونس وبيت الاحلام والكهف
الخيالى تصد عن التماذج التي لا تحتاج الى
تجارب فعلية تؤثر على النفوس - فالليل
يفعنا بسحره وظلام المغارة والكهف يغمسنا
الى صدره الحنون » (٤٤) أضف الى ذلك
ان هذه الصور التي تمثل لنا الافوار والظلام
كقوى من قوى العطف والد والحنان - لا
شك - تذكرنا بوجه آخر من وجوه الموت ،
بالوجه الرقيق الحنون الذى ينم عن الراحة
الابدية ، اذ ان هذا الموت هو رمز السعادة
الاولية ومر عظيم تتلألا في اعماقه السحيقة
ضياء التشور . ان الخروج من البطن - كما
يقول باشلار - هو الميلاد والخروج من
التابوت هو البعث أو الميلاد الثانى . (٤٥)

اما صورة المغارة فتربط ، هي الاخرى ،

(٤٣) لقد عالجت الزميلة الدكتوروة سلوى بيرامة فالتعمد الوضوح في رسالتها من الكاتب لصويصرى الاصل
« بليز ساندرا » :
Salwa Matar, L'univers imaginaire de Blaise Cendrars, Alexandrie, 1978.

ولقد على كذلك الكاتب الفرنسى المعاصر كلود روى بهذا القصور الذى يدير من خلال رمز البطن من حاجة دقيقة الى
القاء الزمن والعيش في قلب الوجوه الدائم الذى احرقه ليله يعذبنا ورضوخه رابع الفصل الاول : « الدائرة » :

(٤٤) جاستون باشلار ، نصوص السابق ، ص ١٣٠ - ١٧٧

Claude Roy, Moi Je. Paris, Gallimard (NRF), 1969, pp. 11-28

(٤٥) نفس المصدر ، ص ١٨٧

(٤٦) نفس المصدر ، ص ١٨٤ - ٢٠٨

(٤٧) نفس المصدر ، ص ٢١١ - ٢٣٦

مجموعة كاملة من الصور المتحركة ، فهو بمقاومته للخلع يعد رمزا لعالم صعب المراس ، شديد البأس ، يستقر الزوارع وسنقه ، يدنمه الى مضاعفة جهده والى التوعد والسباب ، لذلك يصعب تخيله بعيدا عن صورة لا يمتزج فيها العمل بالصياح . ويرمز الجذر ، كذلك ، الى الاصل البعيد ، الى الماضي ، الى المصدر القديم حيث نستمد طاقتنا ونستقى خبرتنا ، ثم هو قوة عظيمة من قوى الاندماج والتكيز وسند متين لشجرة الحياة التي تمثل في انطلاقتها نحو اللانهاية تفروع الحياة الروحية وشراسة النفس السامية . وإذا كان التحليل النفسى الذى يؤرقه دائما قضايا الجنس ، يريد ان يرى في الجذر مدلولاته الخفية التي تتصل بحياة الرغبة المشبعة في اللاشعور ، فان الكاتب يأبى الا ان يبقى في مستوى الصورة الادبية الوامية ، الصورة الواضحة المنضبطة . (٥٠)

كذلك يعنى الكاتب بالصور الخيالية النبيل ، وخاصة ما يتعلق منها بتصورات قدماء الكيميائيين (les alchimistes) ، وتنتمى هذه الصهباء الى عالمين : عالم النبات وعالم المعادن والاجزاء النفسية ، فهى المنقود والياقوت ، الضوء الملأب والذهب السائل . ولو كان باشلار ملما بالادب العربى لبهركه الصور الرائعة والتخييلات الفريدة للشعراء الخمرىات ، أو لم يقل ابوتعام حول هذه المعانى التى يلفها الكاتب الفرنسى ويشصف بها أيضا شقف :

« عتبية ذهبية سكبت لها

ذهب المعانى صاغه الشعراء »

ان خيال المتاهة يمكنه ان يجمع بين احساسين مختلفين : **الصلابة والليونة** . ترمز الصلابة الى بداية الكابوس وتعتبر من التصلب المفاجئ لجدران المتاهة الخيالية ، الامر الذى قد يبنى تنكر المادة لخصائصها المعروفة وحياتها لتوقعاتنا أو شعورا بالضيق المتزايد اما الليونة فتزمر الى ظاهرة الخروج من الكابوس لما يصاحبها من احساس بالرحف والشد المؤلم للجسد . ومن الواضح ان خيال المادة ، بالتقائه هنا مع خيال الحركة ، يصفى على هذا الاخير طابعا تجسيدا راسخا واصيلا . (٤٨)

ويعد الثعبان اقرب الحيوانات الى الارض لانه يوحى بصورة الجذور ويلعب دور همزة الوصل بين عالم النبات وعالم الحيوان كما انه يولر خوفا عميقا ورهبة ترجع بنا الى غلام الماضي السحيق ، وهو ، بجانب ذلك ، يرمز الى كل صفات اللزوجة والاشمئزاز والبرودة الكريهة ، كما انه علامة الشر والغواية والضيق . ويربط التحليل النفسى بين صورته وبين المحرمات الجنسية ؛ كما يصوره لنا خيال الحركة على هيئة قيد أو جبل يتلوى ويلتف حول عنق الانسان فيخنقه . وهو أخيرا ، رمز الغموض والتحويلات الغريبة وطالع شؤم ونحس . (٤٩)

أما الجذر فهو موطن التناقض والتنافر : هو كائن ميت بطبيعته الغائرة فى التربة وينبوع للحياة بقوة التى يبثها فى قلب النبات ، هو جلود صخر تمتاز بصلابته ، وطرة شعر نزهو بطلاوتها ، هو مبدأ الاحياء ومصدر الكلام ومنطوق الرغبة الدفينة فى حاجتها الى التعبير وتوقها الى الظهور . ويستطيع الجذر ، فى عالم الزرعة ، ان يحيى

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٢٨ - ٢٤٠

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٢٩٧ - ٢٨١

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠

(٥٣) هي اذن لا توجد قبل أو بعد اللغة وانما تعيش في تطابق تام معها . لذلك لا يجدر بنا ترجمتها أو تفسيرها ، وانما علينا ان ننظر الى القصيدة على انها المكان الامثل الذى تتوضع فيه وحيا . ان موطن الصورة ليس الانسان ولا التاريخ ولكن الكلمة نفسها ، الصورة ، مثل الكلمة ، تعيش في عالم الممكن وتأتي من حيث لا ندري ... فلا توقع ولا انتظار .

تقوم الصورة في علاقتها بالمكان على أساسين : الأساس الاول يتعلق بحب المكان topophilie وما ينشأ حوله من صور السعادة والحبور ، والأساس الثانى يختص بمعدونية المكان apocalypse وما يتولد عنها من صور الحقد والاستفزاز . ان المكان السعيد الذى يكلف به باشلار كلفا شديدا يوحى لنا أول ما يوحى بصورة البيت الذى يؤوناوالذى يفسر في نفوسنا طاقات خيالية كامنة ترتبط بالماوى الأولى ووظيفة أساسية لدى الانسان وهى حاجته الى الاستقرار والارباط الغريزى بالتربة . (٥٤) تعبر صوره البيت عن رغبة عميقة في السكينة والهدوء وتبرز في ضميرنا على هيئة مهد دافئ يوفر لنا الحماية والامن ، وفي صورة أم تضمنا بجناحي رحمة وحنان . وتمثل ، كذلك ، الذكرى المكثفة في لحظة المطلق ، لحظة الباطن الخالص والسماء الظليلة التى تقدم اطارا دافئا لاجلنا ، وقد تزودج الصورة ، بسبب انعدام المنطق في عالم الخيال ، فيقدم لنا سطح المنزل رمزا لضوء الشمس الساطعة وسماء الضمير الذهب ، ويقدم لنا القبو خلاصة المخيا الارضى وليل اللاشعور الحالكة

وتبلور الخمر ، كذلك ، عند الكيميائيين صورة الجسد الحى الذى تلتقى فيه الارواح المساوية الخفيفة وأرواح الارض الثقيلة ، قوة النار والطاقة الغدائية للدم ، فهى بنت السماء الذى تقطر منه الذهب والشهاب الذى تستمد منه الماء العلوى ، هي سائل خلاق ومبدأ كونى . (٥١)

بعد باشلار من أحد الكتاب الذين لا يكون من مراجعة النفس وتجديد اعمالهم السابقة ، فهو لا يستطيع أن ينطلق على نفسه ولا أن يثبت فكره مرة واحدة في منهج ثابت جامد ، لذلك نراه في كتابه « شاعرية المكان » (٥٢) ، يعمق رؤيته الظاهرية ويحاول اقامة شاعرية أصيلة لصور البيت والماوى . وينصحن الكاتب ، لكي نترك طبيعة الصورة الشعرية ، باعداد أنفسنا لنوع من المثلول الشامل المباشر أمام تلقائية الصورة وأصالتها، لان هذا المثلول وحده هو القادر على دفعنا الى أعماق الوجود وقلب الحركة وإلى الانفتاح الصادق على صدى الصورة ودينها الكونى ، ووظيفة هذا المثلول أن يخفف من أثقالنا وأن يرفع عناء الابعاد التى ترواح على صدورنا بحيث يمكننا التحرر من المنظور القديم الثقيل للناصر الاربعة . على هذا النحو ، تصبح الصورة ملتقى لشفاوية النفوس وصفاتها ، حقلًا لامتناهى قوى العناصر وانطلاقيها ، قلعة أولية وتعبر مباشرة علويا للضمير الحالم . كذلك لا يعرف كيان هذه الصورة وجسدها الى هتمة ما أو كثافة خاصة لأنه لا ينفصل بمستوييه : وقع الصورة المباشر ودينها المتبقى في الضمير ، من كيان اللغة نفسها . ان الصورة ، كما يقول باشلار : تعبر هنا بالقدرد الذى تستلكنه وتصوغنا فيما نعبث عنه . a

(٥١) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩

Gaston Bachelard, *L'apocritique de l'espace*. Paris, P.U.F., 1957.

(٥٢) نفس المصدر ، ص ٧

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٨٦ - ٨٤

يجعل من حادث الظهور طلعة قديمة ؟ ان **التوقلة تلور حياة الاجسام المصفرة** التي **تشق منها المظلمات الهائلة** ، فهي مأوى الجنينات ومستودع الخيالات والاحلام الالامتناهية وسجن تنفك منه نوازع الحرية . (٥٦)

غير ان المكان السعيد ليس العالم المصغر الذي يتحقق فيه اكبر سحر من التكيف ، بل انه ايضا **موطن احلام التمسد والانساع** ورغبات **التضوع والانطلاق الى ما لا نهاية** . لهذا يمكن القول بان الانساع الذي لا يكون له هدف واضح ومحدد هو كيان الخيال الخالص وعين جوهره الصافي . ان البحث في الانساع العظيم الموهل هو مردود ارادتنا القوية ونزعتها الجالعة الى العظمة وتجاوز الوجود ، فالانساع تعبير صادق من رغبة التضوع والاندماج مع الامتداد الكوني ، وهو ، كما نرى في شعر « بودلير » امكانية كائن شاسع يحتوي الوجود ويشمله ، ويقول باشلار في هذا الصدد : « ان سحر الانسان الشاعري هو كونه مرآة لانساع الوجود ، او بصورة أدق ، ان يعي هذا الانساع في ضميره ذاته » (٥٧) وليس الانساع ، الذي نتحدث عنه ، نتاجا لتجربة مكانية او نقلا لانطباع يساور الانسان امام المشاهد العظيمة ، انه في الحقيقة بناء من ابنية الخيال التكوينية وحاجة « انطولوجية » لدى الانسان الى التضوع والامتداد ، وبعبارة أدق ، هو البؤرة التي يلتقي فيها بصورة متسقة ومتوازنة الامتداد الظاهري بالامتداد الباطني . ان الانساع يسمح لنا بتخطي الوجود الباهر وبالعيش في المجال الاولى او القبلية . وبفضل جدلية الباطن والظاهر ، تتوفر لدينا امكانية أعلى ، امكانية ادراك الوجود والعدم ، الايجاب

وقد مرت فيه رمشة الرغبة الجالعة . كذلك تنفي هذه الصورة اشعاف اشعاف وتكتسب اعماقا واحاسيس لا حصر لها حينما يتوطد ارتباطها بالطبيعة وتقوى علاقتها بفصول السنة ، فالشتاء يدمع وظيفتها السكنية ويبرز طابعها المثالي كجنة الاحلام بالنسبة للطبيعة الخارجية التي اشتد بأسها بعد ان تجمد في ثوبها الجليدي . ويرمز الشتاء ، بجانب ذلك ، الى شيخوخة الطبيعة وقد ابيض « شعرها » والى الماضي البعيد الذي بكل الذكري بهيبة المشيب . وبالرغم من ان باشلار لم يمن كثيرا ببقية الفصول ، الا اننا نستطيع ان نحرص على العلاقة التي قد تربط بين صورة البيت وبين بقية الفصول . فالصيف والربيع يعلمان - لا شك على دمج هذه الصورة بفرحة الطبيعة وسعادة الوجود ، اما الخريف فهو فصل الحزن والكآبة الذي يتحكم النفوس امام عدم الطبيعة الصام كذلك يتفرغ بيت الاحلام الى شقين فهو سارة قصر يغدى فينا مطامع العظمة والظهور ، وتارة أخرى كوخ يطوينا في مزلة البسيطة ويبحث فينا نوازع النسيان الدفين . (٥٥)

ان صورة « البيت البسيط » لا بد ان تذكرنا بصورة العش الهادي الذي يوفر لنا الامان والدفء والحنان ، فالعش مأوى الاحبة وملقى الود والالفة ، رمز الوفاء وباءث الذكري والحنين الى الماضي . انه الركن المصون حيث تحظى السعادة باكبر قدر من التركيز ، ويزودنا التمسك بأفزر طافات الانتكاش في قلب الالامتناهي في الصغر . كذلك توفر حياة **الواقع** صورة الخيال الفاضل العجيب اذ انها تحمل بين طياتها حلم الغرابة والاندحاش . . . ليست مرتبطة بهذا الاعجاز الذي يمثلته فجر الحياة من الصخور والدي

(٥٥) نفس المصدر ، ص ٧٥ - ٧٧

(٥٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ - ١٠٩

(٥٧) نفس المصدر ، ص ١٧٩

تبدل وتعديل الصور التي توفرها لنا وظيفة الإدراك ، وبدلاً من أن يربط بين هذه الوظيفة الجديدة للخيال وبين عملية التخزين التي تقوم بها الذاكرة وتكرسها العادة فإنه يسمى إلى إبراز الطابع الدينامي للخيال كقدرة تصويرية مالية وعملية خلق وإبتكار لا حدود لها ، على هذا النحو ، لا يستطيع الخيال أن يعتمد وجوده من الاسم النصية للصورة ولا أن يركز على قوابله المنبثقة وأشكالها الجامدة ، أن الخيال يصير ، في هذه الحال ، إدراكاً مباشراً للحركة مجردة وتجسيدا حياً لصورة الكلمة الشعرية . ويقول باشلار في هذا الصدد بلهجة تكاد تشبه لهجة سارتر في كتاباته عن الخيال : « أن الإدراك والتخييل يتناقضان تماماً كما يتناقض المثل مع الغياب فالتخييل هو الغياب وهو الانطلاق إلى حياة جديدة » (٦١) والغياب المقصود هنا هو تجرد خيال الحركة من عالم المادة وإبتعاده من المحسوسات ، إذ أنه يصير ، في هذا المنظور الدينامي البحث ، دفعة خالصة نحو المستقبل وتحطيقاً في سماء حلم بلوري ساحر . أن هذه الانطلاقة من الواقع إلى الخيال تتحقق بفعل « شاعرية » موضوع يؤنر في النفس ويهز الضمير بأحداث حالية من حالات الحنق والرفض والارادة إحساس تتجاوب فيه المواطن الجياشة مع حالات من الإيقاع أو التنظيم الداخلي ، ولا شك أننا ، بهذه الطريقة ، نصل إلى جوهر فعل التجاوز في الشعر ، وإلى قدرته العظيمة على تغطية الواقع ، وكلها أمور تتفق ووظيفة « اللاواعي » الذي سبق الإشارة إليه . (٦٢) إلا أن هذه الوظيفة تشمل ، بالرغم من ذلك ، ما يشبه تسلسل

والسلب ، وتعد هذه الجدلية شرطاً أولياً من شروط الخيال المكاني إذ أنها تتيح لأبسط الأمان تجاوز وضعه في اتجاه الأساس الأول وتحظى قيمته إلى عالم المطلق . لذلك تأخذ أبسط الكلمات في حياة الموجود ، مثل كلمة « هنا » قيمة عليا ، إذ أنها ترده إلى مصدر أصيل ومنبت عميق الجذور في الحياة ، إلا أنها لا تستطيع ، مع ذلك ، أن تثبت كيانه على الدوام ، فهذا الكيان يتجاوز كل محاولة لتحديد أبعاده المكانية أو لتقليص إمكانياته في التجسد والظهور . وليس من شك في أن المكان الخيالي يختلف في جلية مثل هذه من نظيره في علم الهندسة أو في مجال التناسق وتناسب الأجزاء لأنه ، في مفهومه ، رمزي الغموض ومجال الانبساط حيث تتأرجح النفس وبغلة العقل روح التنظيم ، وهو ، من جهة أخرى ، مكان يثبت فيه الإنسان على سطح الوجود ولا يعرف فيه التكامل والتوازن إلا من خلال الكلمة ، الكلمة الظاهرية . إلا أن هذه الكلمة لا تميز عن الوجود دفعة واحدة ولا جديده وقتلته ، فهي مقر السداجة والغموض وماوي التكنم والسفور (٥٨) .

خيال الحركة

لقد كرس جاستون باشلار لهذا النوع من الخيال دراستين يمكن اعتبارهما من أفضل الدراسات التي قام بها في هذا المجال ، وهما كتابه من « الهواء والأحلام » (٥٩) وكتابته من « الأرض وأحلام الإرادة » (٦٠)

يصور لنا المؤلف في كتابه الأول الخيال في شكل طاقة متحركة وقادرة هائلة على

(٥٨) نفس المصدر ، ص ١٩٠ - ٢٠٠

Gaston Bachelard, L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement. (٥٩) Paris, J. Corti, 1943.

Gaston Bachelard, La terre et les reveries de la volonté. Paris, J. Corti, 1948. (٦٠)

(٦١) الهواء والأحلام (ملاحظة رقم ٥٩) ص ٧ - ١٠

(٦٢) نفس المصدر ، ص ١١ - ١٣

شك في أن كلا المنظورين ليس في مقدورهما أن يتحققا إلا باختيار أولى ، نائج عن حكم مسبق ، لأحد القطبين اللذين يعبران عن حاجتين أساسيتين في نفسية الإنسان : حاجته إلى التذسوع وحاجته إلى الانكماش والإنطواء على الذات . وليس من الضروري أن يبقى هذان القطبان في تناقض تام إذ أنه يمكن تصورهما كحظتين في عملية شد وجذب وحالتين من حالات التبادل الجدلي . (٦٥)

أن خيال الهواء أو خيال الخفة يتشكل فيما يسمى بعلم الطيران . ويفسر التحليل النفسي هذا الحلم على أنه رمز لحالة شوق وشوق إلى الحلم نفسه ، وهذا أمر يرفضه باشلار ، لأن الرمز يردنا هنا إلى تصور عقلائي ومفهوم مسبق . أما المنظور الدينامي فيجعل منه رحلة خيالية حقة وأنسيابا ناعما لحركة من حركات الرفة ، ومن ثم تحدث المجزة ، ممجرة قلب الأدوار بين العالم وحلمه ، إذ أن العالم الذي يتأصل تصاعد منحني القرف والخفة ، يصير نفسه ظرفا متصاعدا وقوة ساذجة من قوى اللطف المحب أن أضفاء الحركة ، بهذه الطريقة ، على ذات العالم بواسطة قلب القطب الموضوعي للحلم ، لا شك سوف يتضمن - على العكس مما سن عملية التعميق والشد إلى أسفل الذي يعنى به التحليل النفسي - جهدا فكريا ما ، ومستوى معينا من العقلانية والأدراك .

ولا شك أن هذا الجهد الذي يتطلبه خيال الحركة هو جوهر عملية التجاوز ذاتها ومضمون حركة الإسقاط على المستقبل البعيد الذي يجد في الاتجاه الخطى لحلم الطيران أفضل تجسيد له . ولكننا ، حينما نتحدث عن الجهد فإنما نتحدث عن السهولة والرشاقة

النسب بين خيال الحركة وبين العناصر ولكن من غير أن يحكم عليها ذلك بالسكون أو الثبات فكل مادة تسو إلى مرتبة الخيال الدينامي تصبح قوة من قوى التسامي وقيمة عالية من قيم المثالية ، ويمكن القول في هذا بأن الحركة **تحوّل إلى روح خالصة** . (٦٦)

أن خيال الهواء ، حينما يصور على هذا المثال ، يجعلنا نميش في عالم اللامتناهي في الكبر حيث ترتقي النفس إلى تجربة فريدة تحرر فيها المادة من كل أبعادها ، وتسمع هذه التجربة القائمة على مبدأ التسامي بإبتكار ما يسميه الكاتب « سيكولوجيا الصعود » التي تعتمد على الارة مشاعر الخفة وانطباعا النشوى والفرح ، وهي تقوم جميعا على مبدأ **الزمان الممودى** ، وليست هذه الممودية إلا محور عملية **التجاوز الشاعري** ومبدأ **عملية التقييم الذاتي والخيالي** الذي نستمتع به في الاستمرارات والتشبيهات التي تدور حول الارتفاع والمو أو العمق والسقوط . (٦٧) وتعتبر هذه الممودية ، بالقدر الذي يعيها الفهم المرفف ، مصدرالذات دينامية تدفع بخيال الشاعر في اتجاهين جيد مختلفين : الاتجاه الأول هو **الإنواء والأخصاب** ، والثاني نحو التحرر والانطلاق . يشمل الاتجاه الأول القيم الراسخة ذات الوزن والثقل التي تبلورها الصور المادية للتربة ، والثاني يفضي قيمة المحور المضاد ، محور الخفة والصعود الذي يتجسد في الصور الهوائية ، غير أن الإنواء المادي لا يمكن الحصول عليه ، فسي الحقيقة ، إلا بقدر معين من افتقار الحركة كما أن الإسراع في الحركة الخيالية لا يمكن أن يتم إلا باضعاف دور المادة ، أي أن الفعل الأول عملية ترسيخ وتعميق ، بينما الفعل الثاني عملية : تجريد وتحليق . وليس من

(٦٢) نفس المصدر ، ص ١٥ - ١٥

(٦٤) نفس المصدر ، ص ١٦ - ١٨

(٦٥) نفس المصدر ، ص ٢٩٥ - ٣٠٢

بالفة القوة بحيث تنتقل الحركة من دور الملة الى دور الملول ، ويصبح السبب ، بفضل عملية التقييم الدالائى والخالقى ، هدفا وغاية . هنا يصير الخيال ، كما يقول باشلار : « **خاصة لفائفة هائلة القوة ، فالسهم الانسانى لا يعيا دفعتة فحسب ، بل يعيا فائتة ويميش سماه كذلك . وحيثما يعى الانسان قدرته الصاعدة ، يعى قدره الكلى ، ويمباراة ادق ، يدرك انه مادة الرجاء وعصر الامل** » (٦٨)

بالاضافة الى هذه الرغبة في التخفف والانطلاق ، يستطيع خيال الجو ، بواسطة « **شاعرية الاجنحة** » ، أن يشبع حاجات نفسية اخرى متعددة ، ومن خلال هذا المنظور ، يمكن لحركة الطيران أن تحاكي عملية التجريد فكلهما يشكل في عالم الخيال دفعة الى أعلى ، ثم تحليقا متباعدة عن عالم المراتبات والمحسوبات ، ويمكن جوهر حلم الطيران فى تخطى الانطباعات الشكلية وتعديلها الى لب عملية الطيران التى لا تخرج ، فى نظرس باشلار ، من كونها عملية رائمة وبديعة ، فالتجريد هو الخفة ذاتها ، الخفة فى طهارتها الاولى وفى بساطتها ، الا أن التجريد ظاهرة تتميز عموما ببقرها ، فمن يقل بساطة ، يقل فقرا ، ويظهر التجريد فى اغلب الاحيان بعيدا عن كل تنميق شكلى ، اذ أن الطيران للخيالى ينتج ، فى الواقع ، ربتته الخاصة به ، والوانه المتلفة به والتى لا تمتدى ، فى حالة الطائر الخيالى ، اللونين : الازرق والاسود . يمثل الازرق ، الذى يبر من جوهر الطهارة ، انطلاقة العصفور وبالتالي دفعة الحلم التصاعدية ، أما الاسود ، لون الظلال ، فيجسد حركة السقوط أو الهبوط ، وليس من شك فى أن الطائر وحده يملك ، وفقا

والفرحة بالقدر الذى نتحدث فيه من الانقلاع والانتزاع والمطاب . يقول باشلان : « **يخضع حلم الطيران ، بطبيعته ، الى جدلية الخففة والنقل** . لهذا السبب يتفرع حلم الطيران الى نوعين مختلفين تماما : هناك احلام خفيفة وهناك احلام ثقيلة . وتتراكم حول هاتين السمتين معظم جدليات الفرحة والاسم ، الانطلاقة والنصب ، السلبية والنشاط ، النعم والامل ، الشسر والخسر . » (٦٩) على هذا النحو ، يمثل حلم الطيران ، لدى باشلار ، تركيبا حيا يلتقى فيه خيال العناصر مع خيال الحركة ، الامر الذى يسمع بتخيل ، وفقا لتعبير الكاتب ، نوع من « **الخفة المادية** » التى تعمل على تحريك العصفير ، وبث روح الانطلاق والتحرر فيه . (٦٧)

وخفة المادة هذه ، التى يشير اليها الكاتب ، هى العامل الاساسى الذى يساعدنا على مشاركة الطبيعة ظواهرها مشاركة حية وفعالة ، اذانه بفضل هذه الخفة ، التى تشبه انعدام الوزن ، نستطيع أن نخلق مع الريح والهواء ، وأن نتالق مع الضياء ، وأن نفوح مع الورد الزكية المعطرة ، تماما كما هو الحال فى شعر « شيللى » ، وبفضل دينامية الخيال عند هذا الشاعر الموهف تسو الصور الجوبة الى درجة عالية من الشفافية الروحانية : لصورة « القارب » أو « الجزيرة العائمة » تحدث لدينا لفعل الحركة المستمرة والمستبطنة ، احساسا قويا بالصعود الى السموات البعيدة ، وليس هذا الصعود ناتجا لطامشنا فى السمو والارتفاع وحاجتنا الاصيلة الى التحرر والخفة ، وهذا الصعود نفسه يتحقق عند « **بلى الله** » فى صورة « **السهم المتلقى** » التى عثر عليها باشلار فى قصة « **سيرفتيا** » الحالة ، ولكن بطريقة

(٦٦) نفس المصدر ، ص ٣٠

(٦٧) نفس المصدر ، ص ٦٨

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٧٧ - ٧٥

حلم السعادة المضيء ، بينما يمثل الخفاش نوعاً من الكابوس الأسود ويرمز الى معاني النداء والتشوق والشر . (٧٠)

ويما أن حلم الطيران حلم مجرد ، فسان خيال الشاعر لا بد أن يستمد من العناصر بعض سماتها التصويرية . على هذا النحو ، نرى في عالم الرسم ، مثلاً ، أن حلم الطيران يستمد مادته أو يستلم صوراً من « **حلم السباحة** » ، فالملك الطائر هو ، في الحقيقة ، ملاك « **سابع** » يشق سنان السماء ، إلا أن الاتجاه الصاعد لا يضيع ، مع ذلك ، لأننا ننقل من عالم الثقل الى عالم الخفة والرفقة كذلك يظل خيال الحركة محتفظاً بأهميته ، بالنسبة للخيال الصوري ، لأن الرسام غالباً ما يصور عملية الصعود في خطوط رفيعة متصاعدة ، وأجمل مثال لطفيان صور الحركة على الجوانب الشكلية ، هو هذا البيت الجميل الذي يخشاه باشلار من شعر « **وليم بليك** » : « **لقد اغفل طائر البحر من دفعة أنواء الشناء رداءه .** » (٧١) حيث تستمد الحركة صوريتها الرائعة من ثنايا الرداء الذي جعلت تعبت به الرياح والأمطار . كذلك يلعب طائر القبر في شاعرية الفضاء عند « **شيلي** » دوراً كبيراً في اعضاء الحركة والصوت على السماء : « **فالقبرة ، مثل السحاب الناري ، تصير اجنحتها للعمق الأزرق . وبالنسبة للقبرة شيلي ، تعد الألفية انطلاقة ، كما تعد**

للكاتب ، مقدرة الكشف عن مصدر « **الخفة الوجودية** » في نفس الإنسان وفي الطيات الميئة الساكنة لحلم النضارة والشباب ، ويفضل هذه الرغبة الأولية في الخفة والتخفف التي تمثل « **شهوة الطهارة** » كما يذهب باشلار ، يكتسب المصنوع قيمته الأدبية والخيالية المالية . وهكذا تستطيع جميع الانطباعات الكامنة في اللاشعور من خفة وحيوية وشباب وطهارة ورقة أن تتبادل فيما بينها القيم والدلالات الرمزية . أما جناح الطائر ، فهو في الحقيقة يأتي لاحقاً ليحدد هذه المعاني والدلالات ولينقلها الى عالم الوجود النابض الحي . لذلك يصبح طائر الخيال طائر خفيفاً ، ذا لون أزرق صاف يجلدها معه في رحلته خارج أطر الزمان الى بلاد الاحلام السعيدة . (٦٩)

ويقوم حلم الطهارة والصفاء ، الذي يمثل جوهر حلم الطيران ، من جهة أخرى ، باحداث تبدلات رائعة ومذهلة بين الصور الخيالية التي يفجرها ، فصرارة الطائر الداخلي ، مثلاً ، تصبح « **نار الصفاء الأولى** » ومصدر الطاقة الدافعة له . كذلك هي تكمن وراء تصورنا للطيران على أنه « **دفعة ساخنة** » إلا أن هذه الصفات المادية للصور ، أن جاز هذا التعبير ، لن تغفل من عملية التقييم . لذلك يقوم طيران المصنوع الأزرق ، الذي يستمد من السماء لونه وضائتيه ، بتجسيد

(٦٩) نفس المصدر ، ص ٨٠ - ٨٣

(٧٠) نفس المصدر ، ص ٨٦ - ٩٠

(٧١) الفيل النيناسي بالغ الأهمية في الشعر العربي ، ونسوق للتدليل على ذلك بعض الأمثلة الطريفة من شعر المتنبي . يقول الشاعر في ثم أسبق ابن الأعرابي :

« وإذا ألقا صعدا فكانه

يشلي مغارة الكوكب قدالة

حيث تمتاز الأصوات المعبرة مثل صوت القهقهة وصوت اللطم اللطم مع صورة الحركة الهزلية التي لا تغلو من عملية تقييم إذ إن قذال لهجو يشلي أن يفيض الابتهاه منصفقات اليد . وانظر كذلك اني هذا البيت الذي يشبه في تركيبه بيت « **وليم بليك** » المذكور :

يعل الجيش حولك جائيه

كما لضبت جناحيها المقاب

**الانطلاقة افنية ، فالانطلاقة هى السهم المذهب
الذى يشترق دوائر الفضة » (٧٢)**

اما القطب المناقض للصعود فهو ما
يسميه باشلار « بالسقوط الخيالى » الذى
يبلور ، عادة ، نوعا من **الخوف البدائى** لدى
الانسان ، وهو خشية السقوط أو التردى
من منحدر ، ولا شك أن هذه الخشية تعتبر
العامل المحرك لما ينتابنا أحيانا من خوف وما
يصيبنا من هلع حينما يسدل علينا الظلام
ستاره السوداء المقبضة . هذا الخوف
يرادف سقطة حقيقية فى هوة الدياجير ليتبعها
ارتداد وهمى الى أصل النشوع أو النشأة
الاولى . غير أننا لا يجب أن ننسى قط أن
المحور الحقيقى للخيال الدينامى يتجه الى
أعلى وليس الى أسفل ، إذ أن صور السقوط
لنست ، فى الواقع ، فنية بمعانيها أو بمفازيها
بل على العكس ، أنها تكسر من وحدة الدفعة
وتعترض عملية الصعود العمودى للصورة ،
علما بأن عملية الصعود هذه هى إرادة الحلم
نفسه وفاقية المنشودة . أن هذا الصعود يمد
انتصارا على الثقل والجاذبية اللذين يشدان
الانسان الى الأرض ويموقان - بالتالى -
عملية نموه وإزدهاره . ويمكن لصورة
السقوط ، من جهة أخرى ، أن تعكس السمة
المميزة لدينامية الخيال ، فتمثل لنا ضربا من
« الحنين » الى العلو ، إذ حينما تكتسب هذه
الصورة حركة وفعالية ، تصبح قوة مفجرة
للمتحدرات والمساقط ، وحينما تتفاعل مع
القيم الروحية تنسج خيوطا متينة مع
الإحساس بالمذهب وتصبح رمزا للقلق . يقول
باشلار : **إنها تجمع بين التلصق والسقوط ،
وتوحد وحدة عضوية - من خلال وحدتنا**

**المادية - بين ما يسفط علينا وما يطرنا
أرضا ، حينئذ يصير الفضاء القريب ، الفضاء
الذى يجدد به أن يمثل حريتنا ، سجنانا ،
سجننا ضيقا ، كما يصير الجو خانقا » (٧٣)**
إلا أننا إذا كنا ، كما هو الحال فى تجربة
« نوفاليس » ، الرباط المتين الذى يربط بين
الأرض والسماء ، سوف نصير حينئذ
« مادتين فى فعل واحد » ، وفقا لأزدواجية
الخيال التى أشرنا اليها من قبل ، فالحركة
الخيالية ، كما يقول باشلار : « **حينما تبطىء
تخلق الكائن الأرضى ، وحينما تسرع تخلق
كائن الفضاء » (٧٤)** هكذا يصبح الثقل عند
نوفاليس ، بفضل التوازن الدينامى ، علاقة
غير مرئية تحافظ على تناسق الوجود وسلامة
توزيع عناصره ، أي أنها تلعب دور الجاذبية
الأرضية ، التى لولاها لتطايرت الأشياء
وتبددت فى السماء . ويقوم الخيال ، بفضل
هذه الخاصية ، بدور الوسيط بين الأرض
والسماء ويستطيع أن يبرز العناصر المشتركة
والسمات المتقاربة بين الكائنات الأرضية
والكائنات السماوية ، فإذا كانت زرقة حجر
السفير هى لازورد السماء ، فإن زرقة السماء
هى نوع من هذا الياقوت المركز ، على هذا
النحو ، نعمل على نوعين من الخيال : **خيال
التنصوع والتفخيم ، وخيال الكثافة والتكريز .**
(٧٥)

أن صورة الصعود تمثل ، عامة ، القطب
الإيجابى لخيال الحركة ، وهو الأمر الذى حدا
بعالم النفس « روبير دوزوال » Robert
Dossoille الى اللجوء الى هذه الخاصية
النفسية ، وفق طريقة فنية تعتمد على خيال
الصعود ، لمعالجة ظواهر الانطواء والازالة

(٧٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٢

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ - ١٢٢

(٧٤) نفس المصدر ، ص ١٢٧

(٧٥) نفس المصدر ، ص ١٣٠

الروائح الكريهة وما يلزمها من أحاسيس أرضية ثقيلة . أننا في عالمه اللائق نستيقظ على اللحظة الحرة ، اللحظة القوية ، المحفزة ، وبما أنه لا يتضوع إلا في الأمالي الشائعة ولا يتنفس إلا على القمم الشامخة . فهو موطن البرودة والصمت . كما أنه ، بفعل ازدواجية الخيال ، نار التورث الشفافة ، مجهود الصمود ، غضب الصاعقة وربق السيف المصلت . هكذا يكتسب الهواء ، بفضل عملية التقييم الخيالي ، صفتين أساسيتين : صفة المادة وصفة القوة . (٧٨)

إن الهواء يذكر الأبواب بموطنه الشاسع ومملكته السماوية الزرقاء حيث يتيه ويصول بل أنه ليصبح هو ذاته ، بعد تحول رائع وصحيب ، جزءاً من القبة الزرقاء التي سرعان ما ترمز ، في لغة الخيال الدينامي ، إلى إرادة التحرر من أسار المادة وإلى الرغبة القوية في الخفة والرشاقة والشفافية . إن هذه الزرقة في نظر باشلار ، لون يميل إلى الشحوب ، كما أن الشحوب يتوق إلى النعومة ، نعومة الثوب الحريري الذي يكاد يلذوب رقة وليناً وحينما تصبح زرقة السماء عنصراً هوائياً صرفاً ، أي حينما تتقمص أقل العناصر سمكاً أو كثافة ، فاتها تستطيع التعبير ، كما هو الأمر عند « كولردج » ، عن جوهر الشعور ، الشعور الفالم الذي لا موضوع ولا حدود له ، والكتابة من نزعة التنامي ، هذه القوة المركزية الطارفة في الإنسان . أما عند الشاعر « اليوار » ، فالزرقة تمثل الطهارة حينها وقد التقطها حدس الشاعر وحسه المرهف في دفقة واحدة غامرة وشاملة . وهذه الطهارة بالنسبة لشاعر الهواء ، « صباح مطلق » وشفافية لامتناهية تلتقي فيها ذات

العقبات النفسية التي تحول دون تمتع الشخصية وانفراجها ، ويقوم منهج « دوزوال » على عملية التنامي أو تطوير خط تصاعدي يسمح بتحويل طاقة الأحلام الخيالية إلى طاقة خلقية ونفسية . إلا أن الخيال « الخلقى » هذا وإرادة الاستقامة تلك ينتميان أكثر ، في نظر باشلار ، إلى عنصر المادة منهما إلى عنصرى التعتل والفهم . الملك يقول : « إن السببية المثالية يمكنها أن تصير سببية مادية حينما يتغلب الإنسان أنه على اتفاق مع قوى الصالم . وسوف يشعر الشخص الذي يعاقل المساواة بين حياته وحياله بنوع من التزايد في قرارة نفسه حينما يعلم بنوع عنصر أو يعظم بصموده في الجو » . (٧٩) وغالباً ما ترافق ظاهرة الصمود حالة جوية من الانسواء الهوائية ذهباً ولا زورداً . سرعان ما يصبح الهواء ذهباً ولا زورداً . كذلك يفيد الصمود - لدى التعمام بخفة الهواء ودرقته البلورية - من رمزية الماء ، فيغمرنا حينئذ بضوئه السماوى (٨٠) .

إن ظاهرة الصمود الخيالي تلعب دوراً كبيراً في العالم النفسى والخيالى « لنيتشه » فيلسوف إرادة القوة ، الذى يرى فى عنصر الهواء مادة غنية لسعادة « فوق إنسانية » ، فالفضاء العلوى ، بالنسبة لهذا الفيلسوف ، يعد الوطن الاسمى بدعائمه البرودة والعلو . وبمثل الهواء ، لديه ، مسادة الحرية ولهبها الاصيل ، المتجرد من كل صفة بالتقدير الذى يسمو بنا على كل تجسيد واقصى ، لذلك يمكنه أن يبلور ، بجذارة ، رؤية الفيلسوف للانسان فى تطابقه مع حركة الصيرورة الشاملة . وبما أن الهواء ، من جهة أخرى ، يمد رمز الإرادة الخالصة ، فى قدرته طرد

(٧٩) نفس المصدر ص ١٣٠

(٧٧) نفس المصدر ص ١٣٧

(٧٨) نفس المصدر ، ص ١٥٧ - ١٦٠

العالم يحطمه حتى ليصير كلاً متكاملًا لا فاصل بينهما ولا عائق . (٧٩)

أما الكواكب والنجوم فتشع أنماطا أخرى من الاحلام والخيالات يتركز معظمها على صورة البطء والسفر البعيدين « قلائد السماء المضيئة ولائها المتناثرة » . ويلعب هذا البطء فى السماء المرصعة بالنجوم دورا مبهذا بالنسبة للنفس القلقة ، إذ أنه يشفى عليها مسوح الهدوء وسمات السكنينة والوقار ، أن هذا البطء الخيالى يوقف لدينا عجلة التفكير النثوب ، ويذيب المشاغل والهموم السريعة المتناثلة التى تصلا علينا صدورنا وتمسك بنا فى دوائها الصاخبة ، حتى نتاح لنا ، فى لحظة من لحظات الخلاص المفاجيء أن نشأمل جدية الحياة ووقارها وأن نصجب بطايعها الرصين الهيب . أن النجوم ، حينما تتلألأ فى السماء ، تثير لدينا أحلام الرؤية البعيدة وخيال النظرة الممتدة الى أفوار الزمان السحيقة ، إذ أن كل جسم له ضياء أو بريق هو نظرة ، نظرة عميقة نافذة توحده بيننا وبين السماء . (٨٠)

وتثير السحب ، من جهتها ، أحلام السهولة والحركة وخيالات الخفة والنزق . والخفة ، كما نرى هنا ، تكتسب معنى التقلب والطيش ، بينما كانت فى الصورة السابقة معنى خفة الوزن والتحرر من قيود الجسد ، إلا أن السحب تستطيع أن تقوم أيضا ، بسبب قدرتها الفارقة على التحول والتغير ، بدور الخيال الخلاق ، صانع المعجزات . وهى لا ترتبط فقط بالصور المرئية وإنما تتحكم كذلك فى صور اللمس التى تعبر ، عند الكاتب « سوريليل » مثلا ، من حركات الفنان أو

الصانع التشكيلى . ونظرا لقدرة السحاب الأبيض على تمثيل حلم الحركة والمهارة وخيال الطراوة والالوان الباهتة ، فإنه يرمز ، فى يسر ، الى صور الصعود والتسامى بالرغبات التى لا تكف من التوالد . أما السحاب الرمادى ، الثقيل بالطر ، فانه ، على العكس من ذلك ، يمثل تهديدا لنا بقوة سوداء مسلطة على رؤوسنا ، فبدلا من أن تصعد معه الى طيهن ، نصعق أو نخفس فى أسفل سافلين . (٨١)

وتقوم أحلام « المجرى » مثل أحلام النجوم ، على تصورات التحول البطيء والتبديل الفوضوى ، كما أنها بما تحتويه - فى دنيا الخيال - من عناصر لوجة وروحة ، تذكرنا باللين والمجان ، الأمر الذى يساعد على انبثاق خيالات الانفتاح والغبان . ويذكرنا بأشلال فى هذا الصدد بأقوال « انغريه أرنفالد » الممتعة : « كنت أدري نوعا من الفوضى النابضة بالتوهج ، وعجيبة من السحب النارية متغيرة الأبعاد والكثافة والامتداد أبداً وكانت خصلات شعر اللهب البهية وانتفاضات طوته تمتد فى كل صوب ، كما كانت الفرائث فى الفاترة تطاير ، عند التقائهما ببرد الفضاء ، فى صورة وذات من الجمر المتقد » . (٨٢)

بالنسبة لأحلام الصعود ، تستطيع كذلك صور الشجرة توليدها ، لأن هذه الصورة توحى بالعمودية والاستواء ، والشجرة المقصودة هى ، بالطبع ، الشجرة الباسقة التى تطل برأسها شامخة على الأجواء العليا . أن هذه الشجرة تطلق أحلام الإنسان المتكبر الى جلعدها نحو آفاق تلتقى فيها السماء الممتدة مع قمم الأشجار البعيدة والفضاء الكونى . وهى ، من جهة أخرى ، باحتوائها

(٧٩) نفس المصدر ، ص ١٩٧

(٨٠) نفس المصدر ، ص ٢٠٢ - ٢١٠

(٨١) نفس المصدر

(٨٢) نفس المصدر نفس المصدر ، ص ٢٢٥ - ٢٢٩

الثنائية . لذلك نراه ينفذ إلى صميم العملية الشعرية في صورة نبضات وحركات تتألف مع إيقاعات الأبيات وتنسجم مع تتالي المقاطع . ان الشعر في صورة الهبوب الذي يبدع نغمات المنصر الهوائي ، يبدو كأنه « الظاهرة الأولى لازادة الإنسان الجمالية » ، فهو يمد ، في قلب السكون الشامل ، المنجر الأول لهذه الجذرية لدى الإنسان ، ألا وهي حاجته إلى تأكيد الذات والفناء . (٨٥)

• • •

يتابع الكاتب في مؤلفه من « الأرض وأحلام الإرادة » (٨٦) ، رحلته على أجنحة خيال الحركة . ونحن هنا بصدد تصور المادة يربط بينها وبين القوة المفضلية وبينها وبين المجهود والعمل الخلاق . ومن الواضح أن صورة المادة ، التي تبدو هنا كأنها أكثر التصاقا بالحياة الأرضية ، ليست انعكاسا لعملية الإدراك ولا وظيفة تابعة للذاكرة . إنها ترتبط كالمتاد ، على ضوء منهاج يونج ، بنموذج أولي ، غير أنها تصوغه وتعيد تشكيله بطريقة جديدة . وليست هذه النزعة التجديدية ، في الواقع ، إلا إبرازا لظاهرة الخلق والابتكار اللازمة - بالضرورة - للفن الشعر . أن تصور الشعر هنا يقوم على مفهوم « إرادة الجمال » التي تعد في نطاق الخيال « طاقة سحرية حقيقية » (٨٧)

تقوم الطاقة الخيالية على محورين أو اتجاهين رئيسيين . الأول ، نحو الظاهر ، والثاني نحو الباطن . ويقود الاتجاه الأول إلى الأحلام الدينية الغمالية التي تقوم بتحويل

في أماليها « العشى الملق » تفجر خيالات التسلق وحلم الحركة المتأرجحة فوق الهوة السحيقة التي نخشى السقوط في فتحتهما الترقبة . إلا أن هناك امتزاجا آخر أكثر اتزاناً يمتد صورة المصور المتأرجح على الفرع المائس . كما أن الشجرة ، بالإضافة إلى ذلك كله ، كائن حي يعيش وينبض ويئن تحت وطأة الريح المائية كما يتملدج ويكافح ويقاوم ، غير أن هذا الكائن ، بفضل مساهمة الحياة الذي يدب في عروقه ، أقوى من الزمن ، إلا نراه يتحدى المصور ويتيه مختالا على نغمات الأبدية ! (٨٢)

أما الريح ، فهي تمثل غضبة السواء وثورة الكون الخالصة ، ثورته المغوية التي لا تقوم على حجة ظاهرة ولا تستند إلى سبب واضح . ويبدو أن هذه الثورة أو الغضبة المغوية هي البعد الأول للإرادة والخيال ، ليست أساس « الزوبعة » الأولى التي يثت الحياة في الكون ومصدر « العاصفة » التي ولدت الكلمة وفجرت شياء الفكر . إلا أن العاصفة ليست دائما علامة القوة أو رمزا لغضب الرجولة إذ غالبا ما نراها مزروجة بأصوات الشكاية وأنفاس القلق المتقطعة . ان الريح في جبروتها كائن مات وقوى ، ولكنها حين ترق وتهدأ سورها تصبح كائن التسميم الرقيق الحنون الوديع . (٨٤)

والهواء ، إذا نظرنا إليه نظرة أعمق ، نراه يجسد نفخة الروح ولفحة الوجود ، إنه ينبوع الإلهام الذي تتدفق منه القصيدة وتستمد منه حياتها وإيقاعها . وهو حريصة الشهيقة ونفس الرقيق في جدلية التنفس

(٨٢) نفس المصدر ، ص ٢٢٧ - ٢٥٥

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ - ٢٦٥

(٨٥) نفس المصدر ، ص ٢٧١ - ٢٧٨

Gaston Bachelard, La terre et les reveries de la volonté., op. cit.,

(٨٦)

(٨٧) نفس المصدر ، ص ١ - ٩

قوته ويزيد من حدته من جهة ، كما يدفعنا الى مضاعفة الجهد وقبول التحدي من جهة أخرى . ان مقاومة المواد الصلبة تفجر نوعا من العنف الشديد القاسي ، بينما مقاومة المواد اللينة تتطلب بعض المرونة أو ما يسميه باشلار « القوة الخبيثة » . وهكذا يستمد شعور الملاوة صفاته من المادة ذاتها ، التي تزودنا ، على هذا النحو ، قوة خلاقة جبارة وتملأنا بمشاعر الخلق العظيمة . كما انه يبدو من خلال علاقتنا الجدلية مع العناصر ، ان المقاومة الحقبة تثير كثيرا من الأحلام الدينية التي تثير ، بدورها ، مقاومة كائنة في قلب الأشياء . لذلك لا بد لجعلية المادة المشغولة والياد الصانعة ان تنتمي الى خيال الطاقة وقوى التجاوز والنمو الوجودي ، فهي في جوهرها عملية تحد وأرادة تثير وتمجيد. (٨٩)

تطور المقاومة ، اذا نظرنا اليها من المنظور الاجتماعي ، نوعا من « سيكولوجيا التضاد » ، التي تقوى روح التحدي والمعارضة كما تبرز الصراع النفسي بين الأنا والانا الأعلى ، أي بين الذات والمجتمع بما يشمله من عادات وقوانين خافضة ، الأمر الذي يدمم قوة الشخصية ويحول بينها وبين الطمس والاندثار من قبل القواعد والتقاليد الجمعية . ان الشخصية تكتسب قوة ومناعة في حالات التوحد ، كما تكتسب نفاذ البصرة والقدرة الفالقة على التفسير والتجديد . انه يوجد هنا ، وفقا لباشلار ، جانب « مادي » يبرز بالارادة الإنسانية في مواجهة مباشرة مع الطبيعة بعيدا عن حياة الجماعة وتقاليدها ، الأمر الذي يشجع « لوظائف اليد الدينية » البروغ من « لا شعور الطاقة البشرية » ، بعيدا عن كل ضبط متلائي وبنائي من كل ضغط واع . ان الإرادة ، التي يعينها الكاتب ، هي هذه « الإرادة العاملة » التي تمثل قوة

المادة وتمجيد ارادة الذات الخيالية . اما الاتجاه الثاني ، فيربط بعملية استبطان الخيال وارتداد الحلم الى ذات العالم معبرا بذلك عن رغبة عميقة في الراحة والتمتع بجوهر النفس الحميم . ولقد رأينا ، في كتاب باشلار السابق عن « الأرض وأحلام الراحة » ، امثلة عديدة على هذا الاتجاه الأخير . لذلك لن نعتي هنا الا بالاتجاه الدينامي الظاهري .

ان مقاومة المادة تتخذ شكلين من أشكال العناصر : **اليونة والصلابة وهما** شكلان من السهل تحويلهما الى استعارات وصور شعرية انه يجب ان ندرله ، مع ذلك ، ان تصور المقاومة ليس موضوعيا خالصا اذ انه لا يمكنه ان يلقى كل علاقة مع ارادتنا « الفصادة » للأشياء . وليس من شك في انه من خلال هذه العملية الجدلية ، التي تخلقها المقاومة بيننا وبين الأشياء ، يستطيع كياننا ان يستيقظ على « أسرار الطاقة » وأن يلتقي مع قدره الكوني . ان المقاومة الخيالية ، في الحقيقة ، ليست مجرد مقاومة ، فهي تفترض في العناصر عمقا معينا وفورا خاصا ، كما انها تضفي على العالم والوجود نوايا من الصراع والتحدي والمناد . يقول باشلار في ذلك : « لا بد للخيال من حيوية جدلية ، تعاشي على انها اجابات الموضوع على أعمال عنف مقصودة ، كما تضفي للعمل دوره كمبادرة استغرافية » (٨٨)

ان مقاومة المادة ترتبط بالسامل أو الصانع من طريق فعل العمل نفسه ، الذي لا يمكنه الانفصال من ديمومة معينة للمقاومة . ومن خلال هذه الديمومة « المادية » يمكن للكانن ان يتحقق كبد من أبعاد الصيرورة وأن يحقق نوعا من الارتقاء الأصيل . . ان الشيء باختصار ، يقدم مادة معينة للارادة واطارا زمنيا لنشاطها ، الأمر الذي يفهم

(٨٨) نفس المصدر ، ص ١٠ - ٢١

(٨٩) نفس المصدر ، ص ٢٢ - ٢٣

من القوى الفاضلة المجهولة والعاطفات السحرية اللاعقلية . أما بالنسبة ليد المسلحة بالآلة ، فان مقاومة الأشياء تصبح محفزة ، دافعة الى مزيد من الجهد ومطورة للخيال البدع والارادة الخلاقة المبتكرة . لذلك نرى ان معظم احلام الارادة تربط بتصورات الآلة وقدراتها اللا متناهية ، كما نرى ان الارادة العاملة معنى بالوسائل بقدر ما تعنى بالفايت ، اى ان الغاية والوسيلة لديها تمتزجان . ان هذه الارادة الصانعة تعتبر هجوما مباشرا وصريحا ضد الواقع . لذلك يقول باشلار في ذلك : « يرتقى عالم المقاومة بالذات الى مرتبة الوجود الدينامي والى ضرورة الوجود النشطة الفعالة » ومن ثم الى وجسودية القوة » (٩٢) وتتخذ هذه الوجودية اشكالا مختلفة ، فهي تصير ، على المستوى الاجتماعى اشبه بما يسميه « جا بول سارتر » « سوء النية » *La mauvaise foi* اى أنها لتبسردها النفاق وتضع تناع المداراة والحيلة ، وهى ، على المستوى المعنوى او الطبعى ، تشكل ضربة جانبية ونوعا من السادية المتلوية . (٩٣)

ونحن اذا نظرنا الى عصرنا العلمى على ضوء تاريخ التقنية وفنون الصنامة ، نجده قد ابعد الانسان عن اوليات او قبليات المادة ، لان التقنية تمد المواد وتجهزها بحيث تتلام مع حاجات معددة ، بيد ان الامر يختلف تماما في العمل البدائي ، اذ ان المادة هى التى تحدد فيه وظيفة الآلة على هذا النحو ، تساعد العقظام ، كمادة صلبة ، على صنع الادوات الثابتة ، كما تساعد عروق الشجر ، كمادة لينة ، على صنع الأربطة ، ومع ظهور فنون النار تبرز الى النور قدرات

فعلية من قوى التحويل والتشكيل ، والتي تتجلى في العمل المباشر والاتصال بالهوس مع المادة بعيدا عن جميع المظاهر والتقاليد الاجتماعية . تضع هذه الارادة العامل في قلب الوجود ، وليس في قلب الجماعة ، وهى تخضع لقوتين من قوى الخيال : قوة اللهب وقوة البلى ، بعبارة اخرى ، انها تتوزع بين عالم الحداد الذى يمالج المواد الصلبة وعالم صانع الفخار الذى يشكل الاجسام الرخوة . هى ، باختصار ، قوة الخلق التى تفجر فرحة الصانع وتعد احدى محفزات عمله الأساسية ، والمجهود المرح الذى يصاحب العمل ، أكثر من كونها علامة الرضا التى تبرز في نهاية العمل المتقن . (٩٠)

ان الملاحظة اليدوية للمادة تعد بمثابة نفاذ الى قلب العناصر وانفتاح للخيال على لروات هائلة سواء اكان الامر متعلقا بالذات الحائلة او بموضوع العلم ، انها تشبه ، في عالم الخيال ، حركة النجم أو الإيقاع الذى يربط بين المستويين : مستوى الباطن ومستوى الظاهر ، فليبت في نفوسنا تارة أحاسيس التوقيع والاستبطان ، وتارة أخرى مشاعر التائق والظهور . ان الاحاسيس الاولى تفجر ضروبا من الحيلة والمهارة في مواجهة المقاومة الصلبة والخفية للمادة ، أما الأخيرة فتبلور نوازع القوة التى تتطلبها المقاومة الصريحة والمباشرة لبعض العناصر . (٩١)

ان مقاومة المادة او العالم تحرك « ارادة عاملة » ، وتثير موقفا ديناميا يتعارض مع حالة التامل لدى الفيلسوف او الحكميم . الا ان العالم ، بالنسبة ليد المادية ، قوة مائية ، ويعمل بالمقارنة الى عجزها مجمومة

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٢٩ - ٣٧

(٩١) نفس المصدر ، ص ٣٣ - ٣٥

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٣٧ - ٣٩

(٩٣) نفس المصدر ، ص ٤١

الحالة . لهذا السبب ، يعتقد باشلار أن صورة الصلابة تتحكم في ظاهرة ادراكها نفسه بحيث تصبح الذات : « مصدرا لقوة انسانية ، علامة للفصباو للكبرياءو احيانا للاحتقان » (٩٦) ويذهب باشلار الى حد القول بان عملية التقييم الذاتى هى ، في حد ذاتها ، أساس الواقع الموضوعى لانها هى التى تحدد معناه وتنصلى عليه طابع الصلابة كسمة مميزة . بهذه الطريقة ، لا تستطيع صورة شجرة الصنوبر ذات المقد ان تكتسب كل قيمتها التمييزية الا محمولة ضمنا بصورة الجبل المعتقد أو العقدة المحكمة . وخيال الصلابة - عامة - ذو طبيعة مزدوجة ، فهو إما تعبير عن قوة دهم ومساعدة ، وإما بلورة لحالة من النغور على أثر توقف لدفعة أو تحطم لانطلاقه . وفي كلتا الحالتين ، لا يتعلق الأمر بموقف معين بقدر ما يتعلق بحركة أو طاقة خيالية تضفى طابعا ديناميا على المحيط . على هذا النحو ، تصبح الصلابة لونا من النشاط أو الفعالية التى توقف الضمير النائم وتقفى على حالة الرخاوة اللازمة لحلم النائم . (٩٧)

وتعتبر صورة المجالن من أحلام وسطى تجمع بين الصلابة والليونة ومن مزيج فعال يؤلف بين الماء والتربة ، الأمر الذى يتيح لها ، في منظور التحليل النفسى ، القدرة على الكناية عن الجنس والإشارة الرمزية الى ملابسائه . غير أن باشلار لا يعتقد بأن الرمز مطابق لذاته مثل الصورة ، إذ أن قدرته التمييزية تكمن في حالته أو أصواته الى الآخر ، أى أنه ذو طبيعة مفارقة بالضرورة . أسما

تحويلية أخرى ، لأن النار قد هزمت المادة في الصميم ونفلت الى أسرارها الأولية . وهكذا يمكن للخيال الدينامى أن يتضوع وأن يطلق ، كما يمكن للتصور الدينامى للوجود أن ينشأ ويترموع . وتمثل هذه اللحظة ، لحظة ظهور خيال الحركة التثبط الخلاق بداية دخولنا الى عالم « القوة المنظفة » وبداية قدرتنا على قهر يواطن العناصر الخفية وعلى تحرير الصانع من كل « أوهام الانفعالات البدائية » وبهذه الطريقة ، يستطيع الصانع ، بعد أن تحرر ، ويفضل مجهوده وطاقت عمله المبدع ، أن يتجاوز موقف الفيلسوف التاملى الكسول . (٩٨)

إن الاداة أو الآلة لا تنفصل ، في خيال الحركة ، عن المادة ومقاومتها بالقدر الذى تجاوب فيه هذه مع دفعة اليد وديناميتها الخلاقة ، وهذا أمر يجعل من كل قدرة على البراعة والمهارة مصدر إحساس بالقسوة لا تنفصل فيه الإرادة عن الخيال ، فكل خيال مادى - في نظر باشلار - يدفعنا الى الحركة ويلزمننا بها . والمادة ، بالفعل ، لا تكون جامدة أبدا ، لأن الصورة التى نضفيها عليها لا يمكن فصلها عن قدر من « التوتى المادى » الذى نميشه في علاقتنا معها ، والذى يشكل ، أن صح هذا القول ، معناها ومقراها بالنسبة لنا . (٩٩)

إن خيال المقاومة يتجسد في شكل استعارات تبلور صفات الصلابة والليونة ، وهى صفات لا يمكن فصلها ، في حد ذاتها ، عن عملية التقييم التى تقوم بها تلقائيا الذات

Pierre Quillet, Bachelard. Paris, Seghers, 1964.

(٩٤)

تسعى هذه المفاهيم لهذا الكتابي بتقييم « اليافلاودية » على أنها فلسفة للعمل الخلاق من أجل ذاته ، وليس كصيلة كسوف للوجود أو كمشروع تتجاوز به التامل على طريقة هينجر ٠٠٠ « رابع ص ١٠

(٩٥) باشلار ، المصدر السابق ، ص ٥٣ - ٥٦

(٩٦) نفس المصدر ، ص ٩٤

(٩٧) نفس المصدر ، ص ٩٥ - ٩٧

أما الرخاوة ، فيمكن للصانع ، الذى يجمع بين الإرادة والخيال فى عمله الخلاق الجدد ، أن يتصورها كمرحلة انتقالية عليه أن يتخطاها ، وكوضع مؤقت عليه أن يتجاوزها الى ما هو أسمى وأمتن ، فسمك المادة ومطابعتها للرج اللدن صفات لن تكون أبدا ، بالنسبة له ، غاية فى ذاتها ، إذ أنها لن تمتدى كونها جزءا أو مرحلة من العمل الواجب انجازه . ومع ذلك ، فبالنسبة لفيلسوف مثل سارتر ، الذى يفضل البقاء ، فى رواية « الفئشان » باللدات ، فى حالة الرخاوة على أن يقوم بتشكيلها ، فإن لزاجة المادة تصبح لديه مرضا من أمراض النفس وعلامة من علامات الضمير الشقى . (١٠٠) أن **الزاجة تمثل لديه الانحلال التام للكائن - من - أجل - ذاته** Le pour-soi **ذاته** Le'en-soi **أى الإنسان وذويانه فى الكائن - فى - ذاته** الأمر الذى يعوق قيام علاقات فعالة بين الإنسان وعالم العناصر والأشياء . إلا أن باشلار يتفاضى للأسف فى هذا المجال من حقيقة هامة وهى أن القيمة الأخلاقية عند سارتر ، وأن كانت تقوم على أسس تاريخية ، ليست فى لزاجة الكائن - فى - ذاته وإنما فى المجهود الذى يبذله الإنسان لانتزاع حرته منها ، وعلى هذا الأساس ، نرى أن معظم القيم الحقيقية فى رواية الفئشان كتكتسب صفات الصلابة مثل اللحن الجميل والعالم التاريخى الخيالى الذى يعيش فيه البطل ليهرب من واقعهم الرتيب البئيس (١٠١)

الصورة - كما يفهمها باشلار - فلا يمكنها ، على العكس من ذلك ، أن تحصر فى دور ثانوى أو أن تعبر على مستوى الومى مما هو ضمنى أو غير معلن ، أن باشلار ، يحدد ، بهذه الطريقة ، وظيفة الصورة **الدينامية فى ذروتها على تحريك الإمكانيات الخيالية الكامنة فى مستوى الكلام فقط** . ونستطيع ، مع ذلك على ضوء هذه المفاهيم الظاهرية - وبفضل الصفتين الأساسيتين للمجائن وهما الصلابة والرونة - الوصول الى حياة خيالية خصبة ، ولكنها فى جوهرها لا تخرج من نطاق هاتين الصفتين ، فالرونة - مثلا - توظف فيشا مشاعر الرقة والحنان ، والصلابة ، التى نجريها أو نحس بها خلال عملية الخبز ، يسهل تصورها فى هيئة صيرورة المجينة وتطورها . يقول باشلار : « أن عملية الخبز تبدو لنا هكذا كصيرورة كبرى للمادة ، صيرورة تنطلق من الشحوب الى الحالة الذهبية ، ومن المجينة الى قشرة الرغيف » . (٩٨) بالإضافة الى ذلك ، تقدم عملية الخبز بالارة مجموعة متنوعة من الصور التى تربط بين الخبز وبين تار القرن ، فهذه النار ، بدلا من أن تفرغ الخبز وتدفعه الى التقهقر ، تحفره وتثريه وتلهب حماسه وتشعل حميته . أن الصانع ، على هذا النحو ، يشارك فى عملية الاشتعال والحرارة مشاركة فعالة وليس مشاركة تقوم على التأمل والتربص ، أنه يشارك المجينة نموها وتطورها ، ويمر بجميع المراحل التى يمر بها من حالة الرخاوة والضعف الى حالة الصلابة الذهبية والثانة المتباهية . (٩٩)

(٩٨) نفس المصدر ، ص ٧٦ - ٨٥

(٩٩) نفس المصدر ، ص ٨٥

(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠٨ - ١١٣ ، و ١١٥ - ١٢١

Marguerite Iskandar, Les modalités de l'en-soi dans la Naumés. Université d'Alexandria, 173, pp.33-43.

(١٠١)

وفقا لباحثة ، التى أحدث هذا البحث تحت المرافقة ، تميرحالة الزاجة عند سارتر عن مجموعة الصفات السلبيه مثل التصل ، المطفوة ، عدم الاستقرار عدم التناقص - التقلب - المجز والتصل ، بينما كل القيم الحرة للانسان كتلف مثل الصلابة .

بالمزتمعات والتحدرات ، قوى الضغط والضغط
ويث في نفوسنا احساس الانزعاج والخوف .
اضف الى ذلك انه يصمته وجوده الخرافى
يمثل قوة غامضة تهتدنا ، واغرا محيا مثل
تمثال أبى الهول الذى يرونا بصمته اللامتناهى
وترتبط الصخرة عند كاهب مثل « رابلية »
بصورة الضخامة المضحكة التى تعبر بدورها
الى الهزل والمزاح ، من رغبتنا فى حماسة
انفسنا ضد مخاوف الانسحاق ، وهذا هو
مهن ما نعب عنه بالعربية حينما نقول عن
طويل البنية بانه « هبل » . واخيرا تمثل
الصخرة ، فى المحيط البحرى ، بكفاحها
المستعيت ضد الامواج العاتية ، نموذجاً راعا
للشجاعة والشهامة ، كما تعطينا درساً عظيماً
فى التحمل والصمود . (١٠٤)

ويثير خيال الصخور ، من جهة اخرى ،
صور التحجر والجمود التى تقضى على نبضات
الحياة وتثبت فينا احساس العنف والعداوة ،
وهو خيال اسود يغلب على شاعرية « هيرمانس »
Huyemans الذى يكلف بالثبت والقروح
وتقوم العلاقة عند هذا الكاتب ، بين الجرح
والحجر على اساس التشابه الذى يربط بين
صلابة هذا الأخير وبين بطة الحركة ، او
نقدانها الذى ينتاب الجريح . ان هذا التشاؤم
اللازم لفعل التحجر ، يجعل من ضوء القمر
لونا ابيض شاحبا يشبه شحوب الجوئى ، ومن
الصمت الكونى مواتا عاليا ، ويمكننا ، كذلك
ان نكتشف فى ظاهرة التحجر صورة من صور
الغضب المكتوم والرغبات المكبوتة . الا ان
ظاهرة التحجر تعبر عامة عند « هيرمانس »
عن الاحلام القمرية القاسية السميكة ومن
احاسيس التئود والخشونة والبرودة القارسة ،

ان المادة المشغولة تثير احلاما وخيالات
تصبح فيها الحركة المنيقة للابدى المدعسة
بالادوات او الالة قوة هائلة من قوى الخلق
والتحويل . وهذه الصورة تتحقق ، بشكل
مدئش ، من خلال عملية العداة ، اذ ان عمل
العداء يتطلب ، بالفعل ، درجة كبيرة من
المهارة والدقة ومجهودا محسوبا ، من القوة
العقلية ، وسيطرة عظيمة على النفس . لهذه
الاسباب جميعا ، يقول لنا باشلار بأن « صور
العداء فى الادب تصد من اعظم احاسيس
الارادة » . (١٠٢) وتستطيع هذه الارادة ان
تبلغ ابعادا كونية فى صورة « الشمس الفاربية »
التي تفعل فعل « مطرقة اسطورية » وسحرية
على « سندان الاق » الارجوانى . الا ان هذه
الصورة الغريبة ، التى لا يالفها الدوق
العربى ، لا تكتسب معناها العميق ، بالنسبة
للكاتب ، الا انطلاقا من خيال يرومى مضاد
لمبدأ السكون أو « الترفانا » فى الديانة البوذية ،
اذ انه بدلا من ان يصور الشمس فى هيئة
كائن مسالم وهادئ اى يستريح على صدر
الليل الممتون ، يتخيلها فى صورة مخلوق
مكافح عنيف يرغب فى الحصول على طاقة
الفجر الكامنة خلف نيراننا الليل الذى
بدأ . » (١٠٣)

اما صورة الصلابة ، فيمثلها الصخر
خير تمثيل ، لانه يلازم فكرة الصلابة ، ويقدم
اعظم نموذج لها فى شكل « العرايت » . اما
ما تمثله الصلابة فى صورة الاحجار الضخمة ،
عامة ، فترتبط بمشاعر العظمة والجبروت
واحاسيس الهابة والسيطرة ، وهو ما نراه
جميعا فى الاهرامات وكثير من الآثار المصرية
القديمة التى تشمر حيالها بالضالة والانسحاق
كذلك يمثل الصخر ، فى الأرض الوعرة المليئة

(١٠٢) بافلار ، نفس المصدر ، ص ١٣٤ - ١٣٦

(١٠٣) نفس المصدر ، ص ١٥٧ - ١٦٥

(١٠٤) نفس المصدر ، ص ١٨٣ - ١٩٩

النور الشفاف والضيء الرائعة النقية فإنه لا يتفصل عن حلم «الانهاية»، أنه يدفع الخيال إلى التحليق في السماء الزرقاء في البحر اللامحدود في خضرة الغابة العميقة وفي الليل المرصع بالنجوم . وهو من جهة أخرى ، قوة تركيز عظيمة تلتقي فيها الورد مع الجواهر والجمال السماوي مع روعة الوجود الخيالية . وهو كذلك ، بصلايته وشغافيته ، ماء مجمد ، وبنقاوته وطهارته ، زرقة السماء الصافية وقد تجمعت أشعتها في حجر السفير . أما الماس ، الذي يجمع بين ضوء النهار ونور الحجر وبين لآلئ النجوم وبريق العيون الفاتكة ، فيلور ، على السواء ، ارادة الهيمنة وقوة التثويم . (١٠٧) كذلك تحظى الجواهر والجلي بقدرات خارقة أخرى . فهي صاقية شفافه مثل ماء الينبوع ، ملساء ناعمة مثل الحرير ، صهباء متقدة في لون الذهب . وهي تعبر ، على مستوى اللذات الحاملة ، عن رغبة في التائق والظهور ، والزهور والخيلاء ، إذ أنها تردنا إلى مسرّة النظر المتباهية وهين الفتنة الزاهية . ان الماس ينظر اليها فعلا ، ويشير فينا احساسيس الشهوة والطمع وحس المشاركة في بريفته وفي جماله السرمدي . أما اللؤلؤ فماء مقطر ولدى الصباح البلوري الذي أودع جواهره السماويه بين ايدي ازهار الحديقة ، ولجبر صبروح منمش يحقق للانسان السعادة والفرحة والنعيم (١٠٨) .

وكما سمح خيال الهواء باعداد نوع من « سيكولوجيا » الصعود ، فان خيال التربة يسمح باعداد ما يمكن تسميته « سيكولوجيا التثقل » . وهذه الصورة الاخيرة ليست الا الحركة المقابلة للحركة الاولى في جدلية

وهي ظواهر تعبر جميعا عن تشاؤم الكاتب الجلدري (١٠٩)

تعبر الصور المعدنية ايضا عن انطباع الصلابة ، الا ان هذه الصور تبدو فقيرة في الآداب المعاصرة ، لان التقدم العلمي قد غلب المفاهيم العلمية على التصورات الخيالية للمادة . ولا شك ان باشلار يقصد هنا بالصور المعدنية تلك التي تقوم على تصور الخيال في شكل طاقة عاملة او صانعة والا لما أفصل أهمية الصورة المعدنية للجمال منذ شاعر مثل يودلم الذي يولع بتصوير عشيقته السوداء « جان دوغال » في هيئة التمثال التناسقي ويضم بالاشارة المتكررة الى الطي والاحجار النفيسة . اما بالنسبة للشعوب القديمة ، فان « حلم المصان » كان يعبر عن لودة النار وتاججهسا ، كما كان يلور القوة البهيمة . وبالنسبة للكيميائي القديم ، فان النار لا تنفصل لديه عن الزئبق ، لان سيولة الزئبق ضرورة لذابة المعدن . الا ان المعدن ، خارج اطار هذا التأثير القائل على مبدأ السيولة ، يصد كذلك رمزا للقوة والشباب الدائم ، وهو ، بفضل ماغيبه المتمد الى اعماق الزمان البعيد ، يرتبط بشاشة الحياة وبداية الزمان والوجود (١٠٦) .

اما بالنسبة للبلور ، فهو يطور اعلاما تتجاوز العنصر الأرضي لانه يمزج في مراكزه الصافية معظم العناصر من ماء وأرض وهواء ونار . وتجمع البلورة بين ضياء الشمس الساطعة وبين صلابة الماس ، أما يريق الماس فيحصل الحلم البلوري باحلام النجوم ، لان الاحجار النفيسة هي نجوم الأرض كما ان النجوم هي احجار السماء النفيسة . وبما ان البلور هو

(١٠٩) نفس المصدر ، ص ٢٠٦ - ٢١٥

(١٠٦) نفس المصدر ، ص ٢٢٣ - ٢٦١

(١٠٧) نفس المصدر ، ص ٢٩٠ - ٣٠٧

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ٣٠٩ - ٣٣٠

الوتر العاطفى الوحيد الذى تستطيع هذه العقدة أن تحركه ، إذ أن له أيضا جانبيه العنيف والساذى ، فالصراع - مثلا - ضد الجبل هو رغبة في إثارته وفى السيطرة عليه . لذلك لا تنفصل هواية المتسلق عن إرادة القوة والتعطش الى الهيمنة والسيادة . وإذا امتزجت هذه الهواية برغبة النظر الى الأبعاد اللامتناهية وحسب المتمركز فى قلب الوجود ، فإنه - لا شك - سوف ينضم إليهما أفراس وحاجات أخرى . مثل الشغف بالشاهد العظيمة والبحث عن التفوق والسمو . (١١١)



هل يمكننا الآن ، بعد تتبع مراحل نظرية أو فلسفة الخيال عند جاسون باشلار، أن نتحدث عن تطور ما نرى مفاهيم هذه النظرية، وخاصة فيما يتعلق بتعريف الصورة الخيالية وتعدد موقعا من الضمير التخيل . أننا ، فى الحقيقة ، لا يمكن أن نصل الى ذلك عبر هذه الدراسة التى كرسناها فقط لمسا كتبه باشلار صراحة عن شاعرية الخيال ، المادى منه والدينامى . إلا أننا إذا ادخلنا فى الاعتبار موقفه فى الدراسات «الاستعمولوجية» سوف نرى أنه كان فى البداية ينظر الى الصورة على أنها عقبة فى تأريخ تطور العلوم وهذا صحيح فى موضعه ، لأن تأسيس العلوم الحديثة تتطلب ، كما يرى الكاتب بحق ، نوعا من «الفهم العرفى» *coupure epistemologique* الحامس بين ماضيها وحاضرها ، وهكذا كان الامر بالنسبة للكيمياء الحديثة التى أسسها «لافوازير» ، فهى ليست لها أية علاقة بكيمياء المصر الوسيط أو بالكيمياء «الفلوجيستكية» *phlogistique* وبالنسبة للطب الذى انفصل نهائيا عن

الصدود والهبوط والتجاذب بين الأعلى والأسفل ، إذ أنه من الصعب إدراك الثقل من غير تصور الخفة أو العالى من غير تصور الدانى . ويبرفنا الكاتب كذلك أن «نسوة لنقلنا» و «حياة خطتنا النهائية» تتكونان فى سريرتنا على شكل حالة نفسية أخيه ما تكون الى صورة المحيرة ، وغالبا ما يقوم الدور ، بالنسبة لخيال الثقل ، بتحريك أحاسيس السقوط السريع التى تدخل على نفوسنا الهلع والشعور بالوحدة المفاجئة ، وليس الدور ، على كل حال ، الا حركة السقوط وما تفجره من فرع أولى كاسن فى أعماق اللاشعور . (١٠٩)

وتقوم سيكولوجيا الثقل ، من جانب آخر ، على ثنائية جدلية تجمع بين حركتين هما حركة الطاعة والخضوع وحركة المقاومة والتعرد . وتقابل الحركة الأولى الصور الدينامية لعملية السقوط ، أما الثانية فتتمثل حركة الانتفاضة والانطلاق . وتعتبر إرادة الانتفاضة من عملية التماسى التى يمكن اعتبارها من أهم وظائف النفس الدينامية ، ويسهل على عدده الوظيفة أن تجد لها صدى فى حالات الصراع ضد أحاسيس السحق والاختناق وحالات «الطفرة المضطربة» أمام قوى الطبيعة والوجود . وهنا يمكن إيجاد مكان لما يسميه باشلار «عقدة أطلس» . فى هذه العقدة ، التى يحدث خلالها عملية تقييم شاعرية للعمل وحامله ، يكتسب أطلس إبعاد السيادة الكونية التى تتيج له السيطرة على العالم والتلذذ بهمته الشاقة العسيرة . ويقول باشلار بأن هذه العقدة : تمثل التعلق بالقوى الطارئة .. بالقوى الهائلة ولكن غير الفسارة ، بقوى لا يقصد منها إلا مساعدة الآخرين .. (١١٠) إلا أن أحب الناس لا يعد

(١٠٩) نفس المصدر ، ص ٣٦٢ - ٣٥٢

(١١٠) نفس المصدر ، ص ٣٥٥ - ٣٧٢

(١١١) نفس المصدر ، ص ٣٧٣ - ٣٨٦

الراحة والاكتمال على الذات . والحنيفة ان
الاضواء « الباشلاردية » لا تبدد ظلام
اللاشعور ، وليس ذلك أيضا من مصلحتها ،
لأنها في حاجة إليه لتقيم الجدلية الثنائية
التي يكلف بها الكاتب ويقيم عليها مجمل
نظريته . نقول باختصار : ان **الجوانسب**
المشرقة - لا شك - موجودة في الإنسان ،
ولكنها لا تكتسب جل معناها إلا إذا أخذنا
في الاعتبار الجوانب المظلمة فيه . وهذا هو
عين العلاقة الثنائية التي أبرزها علم اللسان
البنوي ، والتي سبق أن أشار إليها بحدسه
وحسه المهرف شاعرنا الكبير إرو الطيب
المتنبى حين قال :

(ونديمهم وبهم عرفنا فضلهم

ويضدها تتبين الأشياء)

أما بالنسبة للخلاف في وضع الصورة
الخيالية من الناحية « الانطولوجية » بين
باشلار وسارتر ، فهو خلاف لا وجود له ، في
الحقيقة ، خارج تصور محدد الشاعرية
اللحظة . واللحظة المقصودة هنا هي المطلق
هينه الذي يتسنى لنا أن نعيشه من خلالها
في حالة تطابق تام بيننا وبينها ، فلا أمام ولا
وراء ، ولا سابق ولا لاحق ، هي المطلق ، لأنها
لحظة الدقة الحيوية ، لحظة الإلهام المفاجيء
التي يضرع الضمير بنوره وبملا عليه كل دروب
الوعي فلا يفلت منه إلا بالصخرة أو بالقطعة
التي تهدد أركان الجسد وترضى النفس رضا
فيصبح الشاعر أخيه بحالة التنبى التي ترمد
فرائسه تحت وطأة الوعي . وهذه الحالة لا
تقتضى جدليا على مفهوم الدم السارترى ،
لأن **التفسير المملوء بذاته في الصورة لا يستطيع**
أن يظل على هذا الوضع إلا مدة لحظة ، وهي
لحظة التطابق بين الذات وموضوعها والفناء
الزمن . ويقول باشلار ، مناقضا نفسه مؤيدا
هذه الفكرة ضمنا في نقده لمفهوم الاستمرارية
الزمنية عند برجستون : « لا تعرف الاستمرار

الخلفيات الفلسفية في القرن التاسع عشر
وبالنسبة للرياضيات التي تقلها نيوتن من
مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر ، ولغضد
كانت حتى ديكارت وسبينوزا على أنها ادراك
لجوهر الأشياء كأنها للوجود طبيعة رياضية
أو جوهر رياضي ، وقل ذلك تقريبا بالنسبة
لعظم العلوم . أما نظرة باشلار بمد ذلك ،
إلى **الصورة على أنها قيمة في ذاتها ،**
وكان ممتلئ بذاته ، كما نرى ذلك بوضوح
من خلال هذه الدراسة ، فلا نعدّها تطورا
حقيقيا بقدر ما نعدّها إضافة إلى ما سبق أو
- بصارة أدق - نوعا من رد اعتبار الصورة
والخيال اللذين كانا يمدان أقل شأننا واحظ
قدرا من المعرفة العقلية . كذلك بالنسبة
لنظرة إرو فرويد واعتماده على يونج ، وإذا
كان لا يمكن ، بآية حال من الأحوال ، إضافة
كلام يونج وخاصة ما يؤمن به من تصورات
أولية ونماذج قبلية إلى كلام فرويد ، إلا أن
ما يأتي به باشلار ، تلميذ يونج ، لا يقوض
دعائم الفرويدية ، التي ما زالت تتجدد حاليا
على يد « **الكان** » ومدرسته البنوية ، بل
يضيف إليها ، في نظرنا ، إيمادا كانت تهمله .
الخلاصة إذن هو أن تقدم الحقيقة النفسية التي
لا تكون حقيقة في الواقع إلا بتبولنا إياها
واقترانها بها ، من جانب واحد ، وأن تصور
بعد ذلك على أنها المطلق الذي لا يقبل التناقض
أو الجدل .

نظرية باشلار في الخيال لا تلصح حمدا
إذن **للتحليل النفسي الفرويدي ،** أنها توضح
فقط جانب آخر من جوانب النفس البشرية ،
وربما الجديد فيها خلال مجورها من اللاشعور
إلى الشعور - وهو محور بفضح الحكم عليه
للخطأ والصواب لأنه في ذاته حكم قيمة - هو
في **احلالها التفسيرات الثنائية محل التفسيرات**
السببية ، إلا أن هذا المنحى لا يلفى ، مع
ذلك ، كل الجوانب الأخرى المتمتع في حياة
اللاشعور ولا يلتقي الضوء بالذات على تلك
المنطقة من الغلال التي يرد إليها باشلار أحلام

يمكن أن تكون له قائمة الاستناد على فكرة انقطاع الاستمرارية التى تقوم بتحطيم سلسلة الفكر الخطى بحيث يتاح للعقل المبتكر أن يحدث طفراته المبدعة الخلاقة . أن الإدراك الانطولوجى للصورة الخيالية ، عند باشلار ، يشبه كثيرا ، فى رأينا ، تعريف الحدس الذى يقدمه لنا « كونشفسكى » فى كتابه « **السيكولوجيا الدينامية والفكر المعاشى** »

(١١٣) حيث يبرزه كصورة دينامية ، متحركة فجائية وقصيرة . أن الحدس ، عنده ، يستمد جذوره من المادة ويفيد من الإحاسيس . لذلك يمكننا أن نقول من الصورة الخيالية ، عند باشلار ، ما يقوله الكاتب المذكور من الحدس بأنها « تفيد من كل إحساس يعمل على التوازن الداخلى ويعمق الحساسية ويشير الإحلام . » (١١٤)

فى الشعور أو فى التأمل أو فى التفكير أو فى الإرادة ، أن كيانها لا يعرف الاستمرار أصلا . لماذا إذن الذهاب بعيدا بحثا عن المدم ؟ ولماذا نبحث عنه فى الأشياء؟ أنه موجود بداخلنا ومتناثر على طريق ديمومتنا بحيث ينقطع فى كل لحظة مانعكس به من حسب أو إيمان أو

إرادة أو تصور . » (١١٢)

أن المدم بهذا المفهوم لا يقل أهمية عن الكينونة ، إذ أنه علامة أقوى على صدق الحياة وسمة البق بحرية الضمير ، وأن كانت الحرية ، عند سارتر ، صفة مجردة فى حد ذاتها لا تكتسب قيمتها ومعناها إلا عيسر « مؤلف » يحدد هويتها ويضعم جلورها . وانى لفكرة المدم أن تكون غير ذلك عند باشلار صاحب مفهوم « الفصم المرقى » الذى لا



Gaston Bachelard, *La dissection de la durée*. Paris, P.U.F., 1963, p. 29

(١١٢)

C. Konczewski, *La psychologie dynamique et la pensée vécue*. Paris, Flammarion, 1970, p. 302.

ربما كان رولان بارت Roland Barthes (١٩١٥ - ١٩٨٠) أكثر المثقفين الفرنسيين المعاصرين تأثيرا في الفكر الفرنسي بعد سارتر الذي توفى على أية حال بعده بأسابيع قليلة .

وحين مات بارت يوم ٢٦ مارس ١٩٨٠ وهو لم يكتمل الرابعة والستين ، بعد أن دهشته سيارة يوم ٢٥ فبراير وظل طريقا في المستشفى شهرا كاملا ، شعرت فرنسا والعالم المثقف بصداع الخسارة ، وكان شعور من عرفه من المثقفين في مصر بالذات اليما للفاية ، فقد عرفته جامعة الاسكندرية أستاذا بكلية الآداب في آخر الأربعينات وأول الخمسينات ، وهو لا يزال في بداية حياته الفكرية الخصبة التي بدأت متأخرة بمسح الشيء من أقرانه نتيجة للمرض الطويل في صباه وشبابه الأول . ولكن بارت لم يكن مع ذلك كاتباً عادياً كغيره من الكتاب الكثيرين الذين تمتلئ بهم الحياة الأدبية والفلسفية والفكرية في فرنسا ، وإنما كان مفكراً ناقداً النظرة عميق الفكرة ، بحيث نجد أدوارد روثشتاين Edward Rothstein يقول في عرضة لكتاب « برج إيفل واساطير أخرى » الذي يضم بعض مقالاته المترجمة ، وهو العرض الذي قدر له أن يظهر بعد موت بارت بأسبوع واحد « أن بارت لم يكن (متفرجاً) عادياً حين كان ينظر إلى باريس من أعلى برج إيفل الذي كان يعجب به أشد الإعجاب . ولقد شغل بارت في الحياة الأدبية والفكرية في فرنسا نفس المكانة التي يشغلها برج إيفل في حياة باريس . فكما أن المرء لا يستطيع أن يذهب إلى أي مكان في باريس دون أن يحس بوجود برج إيفل العملاق ، كذلك لا يمكن للمثقف أن يذهب إلى أي مكان فيها دون أن يحس بوجود بارت الذي يتغلغل في كل الأوساط الأدبية والفكرية ، ودون أن يسمع اسمه يتردد في هذه الأوساط ، ودون أن يرى كتبه معروضة في المكتبات » . . . ولقد عرفت تلك الأوساط الفكرية الراقية بارت كأحد « جماعة النقد الأدبيين » ، بل ومن أكبر ممثلي تلك الحركة



النصوص والاشارات قراءة في فكر رولان بارت

« الادب يمثل عالماً لا متناهياً ، أما النص فإنه يمثل لانهاية اللغة » .

احمد ابوزيد

أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الاسكندرية
معيد كلية الآداب السابق بجامعة الاسكندرية

جريدة التايمز Times لم تكن منصفة حين وصفته بمد موهبته بأنه كان « ناقدًا عميق التأثير » فحسب ، وأروا في ذلك القبول (وصفاً) شديد البرودة يبعث القشعريرة في الجسم لأنه لا يعطى فكرة واضحة من مدى ما أسهم به في الحياة الفكرية داخل فرنسا وخارجها على السواء ... فعلى الرغم من أن فرنسا تتغير - كثيرها من المجتمعات - بسرعة فائقة فانها لا تزال - حسب قول وايتمان أيضا - تحتفظ بخاصية أساسية فريدة ومميزة ، ألا وهي القدرة الفائقة على خلق الشخصيات الفذة العملاقة ، أو الشخصيات الكاريزمية ، الذين يمكن وصفهم بأنهم « أبطال الفكر » ، بنفس الطريقة والمعنى اللذين « تنتج » بهما روسيا « أبطال الشرطيين » ولا تزال عبارة ديكرات الشهيرة : « أنا موجود مادمت أفكر » - لا تزال هذه العبارة الشهيرة

التقديرة الحديثة ، ولكنه لم يكن مجرد ناقد أدبي بالمعنى القديم الشائع للكلمة ، وإنما كان **بطلا** من أبطال الفكر حسب تعبير جون وايتمان John Weightman الذي يقول في مراثيته التي نشرها في **الأوبزوفر** يوم ١٦ أبريل ١٩٨٠ : إنه ليس من المبالغة في شيء أن نقول أن فرنسا فقدت بموته « بطلا لوميا » وأحد « نجوم الفكر والثقافة » الذي انتخب منذ ثلاث سنوات فقط ، وهو في الثانية والسنتين من عمره - لشغل كرسي « علم الإشارات » أو السيميائية Sémiologie (١) - كما يحب جاك بيرك Jacques Berque أن يسميها ، وقد أنشئ ذلك الكرسي خصيصا له في الكوليج دوفرانس ، وكان ذلك بمثابة إقرار جماعي بمكانته وتأثيره في الحياة الثقافية . ولذا فقد شعر الكثيرون من المثقفين في إنجلترا بالذات بأن

(١) كل أول من استخدم كلمة « سيميولوجيا Sémiologie » واقترح قيام علم يعمل هذا الاسم الذي يعنى « علم الإشارات » أو علم العلامات هو العالم اللغوي الفرنسي فرديناند روسوسر Ferdinand de Saussure الذي يقول في كتابه (دروس في علم اللغويات العام) Cours de Linguistique Générale الذي نشر عام ١٩١٥ : « أن من اليسر قيام علم يدرس حياة العلامات أو الإشارات في المجتمع ، على أن يكون جزءا من علم النفس الاجتماعي ، وبالتالي جزءا من علم النفس العام . وسوف أطلق على هذا العلم اسم علم الإشارات Sémiologie (من الكلمة اليونانية Semelon أي إشارة أو علامة) . وسوف يعنى هذا العلم بتبين مكونات الإشارات أو العلامات والقوانين التي تحكمها . ونظرا لأن هذا العلم لم يتم حتى وقتنا هذا فيجب أن نخصص له مكانا من الآن . والواقع أن اللغويات ذاتها لن تكون سوى جزء من علم السيميولوجيا العام ، كما أن القوانين التي تنشئها السيميولوجيا سوف تطبق على اللغويات التي مسسوف نختص بمجال محدد وواضح ضمن الدراسات الأثرولوجية » (صفحة ١٦) . ومع أن دو سوسر يرى أن التخصص السيميولوجيا في نطاق علم النفس الاجتماعي فإن الكتاب الكندي يرون أن مجال هذا العلم الجديد يمتد إلى موضوعات لا تدخل في علم النفس الاجتماعي أو علم النفس العام مثل التحليل النفسي . ولكن أهم هنا هو أن علم الإشارات يتم في العمل الأول بدراسة أساليب الإشارات أو العلامات والرموز Signes بنفس الطريقة التي يدرس بها علم اللغويات Linguistics . ولقد كانت المدرسة البنائية وبخاصة في فرنسا هذا العلم الجديد وارتبطت به أسماء عدد كبير من المفكرين والكتاب والأدباء والباحثين الفرنسيين ، ومن أهمهم بطيعة الحال رولان بارت ، وقد ظهر ذلك واضحا حتى في كتابه الجبرة ، وأضنى بها سلسلة المقالات التي ظهرت في Combat عام ١٩٤٧ ، والتي أعاد كتابتها ونشرها عام ١٩٥٢ في أول كتبه « الكتابة عند درجة الصفر » الذي سوف نشر إليه فيما بعد . بل أنه كتب كتابا خاصا في الموضوع عام ١٩٦٥ بعنوان « مبادئ علم الإشارات Elements de Semiology كما اعتمد على السيميولوجيا في كتابه « أساطير Mythologies » حيث يحلل بعض الأساطير المأثورة عدد من الظواهر العديدة في المجتمع الفرنسي مثل الوصية والرياسة والأعطال وغيرها من أساليب التعبير في اللغويات التي تستخدم للتعبير والإشارة من بعض المواقف والأوضاع الاجتماعية . (انظر في ذلك أيضا :

وميشيل فوكو Michel Foucault وبارت نفسه ومن بين هؤلاء الأربعة الآخرين كان بارت يحظى - في رأي وايتمان - بأكثر قدر من الاتباع والمجيبين داخل فرنسا . (١) ولاحظ هنا ان وايتمان يعطي لبارت اولوية في هذا الصدد على كلود ليفي ستروس نفسه الذي ارتبط اسمه أكثر من غيره بالبنائية ، وذاع صيته ذيوها كبيرا بين علماء الأنثروبولوجيا بالذات (٢) . وقد بلغ هؤلاء الأربعة جميعا درجة عالية جدا من الشهرة والمكانة والعظمة الفكرية، كانت تجعل الكثيرين من صفار الكتاب والمريدين يشفقون على انفسهم من ان يتعرضوا لهم ولأسماؤهم وأعمالهم بالنقد أو التجريح . وهذه هي خاصة (الكاريزما) التي يتكلم عنها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber والتي انتقلت في غيره من الكتاب ، والتي

قائمة وصادقة وتمثل ركيزة من ركائز العقل الفرنسي ، ومبدأ من مبادئه العامة .

ويذكر لنا وايتمان انه حين كان (وايتمان نفسه) لا يزال في مقتبل شبابه كان هناك (لاثاني) - أو على الأصح (ثالوث) رائع من كبار « أسادة الفكر » في فرنسا يتألف من اندريه جيد André Gide ويول فاليري Paul Valéry

والآن Alain ، ثم ظهر بعد الحرب اعمالية الثانية « ذلك الثنائي المتعادي » المؤلف من جان بول سارتر Jean-Paul Sartre والبير كامي Camus ، ومن بعدهما جاء (مزيين) من المفكرين يضم كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss وجان لكان Jean Lacan

(٢) ليس من شك في ان بارت اسهم اسهما واسمرايع عدد من كليات الفكرين والكتاب الفرنسيين الحديثين من امثال ليفي ستروس في وضع اساس « البنائية » التي تحتل الوقت الحالي مكانة مرموقة في الفكر الفرنسي رغم كل ما يوجه اليها من انتقادات . وكثيرا ما يعطى الكتاب والنقلون وبخاصة في العالم العربي فيشيرون البنائية مدحيا فلسفيا كاثولوجية مثلا . والواقع ان البنائية هي منهج للبحث والتفكير وموفق يلتزم به الفكر في معالجة الاشياء وتفسيرها ، أي انها ليست فلسفة أو طريقة للسلوك أو أسلوبا للتحية . وكما يقول ستروك : ان الانسان لا يمكنه ان يكون بنائيا بنفس المعنى الذي يستطيع ان يكون به وجوديا ، وأنه ليس هناك « نواذ ليلية بنائية ولا ملابس بنائية ولا أسلوب للتحية بنائي مطلقا كانت هذه نواذ وملابس وأساليب سلوكية وجودية (ستروك : صفحة ٢) . ومع ان الاتجاه البنائي الذي في باريس في الستينات لا السطير في حقيقة الأمر قبل ذلك في امان اخرى . وعلى أي حال فقد ارتبطت البنائية وبخاصة في مجال البحث الأنثروبولوجي باسم كلود ليفي ستروس . ومع ان بارت يدخل ضمن ليرة المفكرين البنائيين الكبار في فرنسا فالظاهر انه هو نفسه لم يكن شديد التمسك بهذا (الوصف) خاصة وان لكثيره وفرااده وثلاثه الواسعة كانت (التقاليد) او (التطابعية) ، ويظهر ذلك واضحا في النصوص التي اتيه في دراسته الأدبية وكذلك ايمانه العميق بالصالحية الداعية الى الانتقال من موقف نظري معين الى موقف آخر، بحيث انه كثيرا ما كان يتبنى المناهج التي تطرحها من مجالات العلوم الأخرى . وزيادة على ذلك فان بارت على عكس الكثيرين من البنائيين ، لم يكن يفتق بالدراسة الاستاتيكية وإنما كان يعطي جانبيا كبيرا من اهتمامه للبعد التاريخي للثقافة وكثوره خلال الزمن ومتضمناته بالنسبة للمجتمعات الإنسانية كما كان يحمله بالضرورة ينقل الى الاشياء نظرة نسبية . وهذه كلها امور سوف نعود اليها في المثل . ولقد كانت أدلة بارت في مؤلفاته البنائية ، ودراسة كل ما يتفرع له من موضوعات دراسة بنائية ، هي اللغة ، وذلك من طريق الرجوع الى ما يسميه « معجم المعنى » . فالفكر أو الكتاب البنائي الجاد أو الفلتزم دائما يستخدم في تحليله مصطلحات لغوية معينة يستمدتها من اللغويات البنائية . وأحد المصطلحات الأساسية التي أصبحت بمثابة المحور في كتاباته هو مصطلح « الإشارة » Signe « أو العلامة » . وكما هو الحال بالنسبة لكل البنائيين الفرنسيين بالذات فان هذا « المعجم » كان مستندا الى حد كبير من أعمال دو سوسير النظرية من اللغة « الطبيعية » أو اللغة الإنسانية . فهذه الآراء والنظريات التي وضعها دو سوسير في بداية هذا القرن كانت هي أساس البنائية الحديثة ، ومن هنا كان اهتمام البنائيين الفرنسيين باللغة ، وبخاصة بالوحدة الأساسية في أي لغة ، وهي ما يسمونه « العلامة اللغوية » أو « الإشارة اللغوية » ، وهو مصطلح من المصطلح جدا لم يره باعتراف البنائيين واللغويين أنفسهم . وكل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو ان أي لغة في أي فئة هي « إشارة » أو علامة وأن اللغة عبارة عن نسق من هذه الاشارات أو العلامات .



من تناقض . فهو يعتبر - من ناحية - مناعيا طيبا للكاتب الفكر البورجوازي الذي يقف موقف العداء من البورجوازيين ، وشأنه في ذلك شأن اندريه جيد وسارتر ، بحيث كان يسخر كل مصادر ثقافته الواسعة العريضة المتنوعة في الهجوم على المجتمع الفرنسي المعاصر الذي كان يعتبر في نظره ، ونظر الكثيرين غيره من المفكرين والمثقفين ، مجرد مجموعة هائلة من (الاغترابات) ، مما كان يثير التساؤل عما اذا كان من الحكمة الإبقاء على هذا النوع من المجتمع ، وإذا لم يكن من الأفضل تدميره والقضاء عليه تماما . ولقد تناول بارت في كتابه « أساطير Mythologies » كثيرا من مظاهر الحياة في هذا المجتمع الفرنسي البورجوازي محاولا بطريقته الخاصة أن يبين لنا كيف يعمل هذا المجتمع وكيف يتصرف الناس فيه ، ونوع الأوهام التي تتحكم في حياته وحياتهم ، وهو أمر سوف نعود اليه فيما بعد . ولقد دفعه ذلك إلى أن يقف دائما في صف كتاب « الطليعة » ويعمل على تشجيعهم ، لأنهم يمثلون الحركة وكل ما هو جديد ومثير ووجودي ، في مقابل (الماهيات) التي كانت النزعات الإنسانية (الهومانيزم) البورجوازية التقليدية تعتبرها أهم خصائص الطبيعة البشرية ولكن من الناحية الأخرى فإن بارت كان يتمتع بذلك النوع من العقلية المتولبة غير المستقرة والقادرة على الارتداد وعلى التمييز والاختيار والانتقاء والتوفيق بين ما يجمعه من مختلف المدارس والنظريات والاتجاهات والمواقف ، بحيث استطاع أن يستخدم هذا كله في صنع نسج موحد يشتمل على الماركسية والفرويدية والوجودية السارتريه وفينومولوجيه باشلار (انظر مقال الدكتور الكردي في هذا العدد) ولنويات دوسوسير De Saussure وما بعده والبنائية وغير ذلك ومن كل هذا الزيج الثقافي والفكري الهائل المعتقد حدد موقفه من العالم ومن الثقافة ، وهو موقف يعتبر العالم وكل ما فيه مجرد اشارات أو علامات Signes . فالإنسان يعيا بالاشارات والعلامات والرموز

لأنكاد نجد لها ترجمة عربية دقيقة ، وإنما أصبحت الكلمة على أي حال مصطلحا يستخدم في كل اللغات بغير ترجمة . . . لقد أصبح هؤلاء الكتاب الأربعة « موضوعا للحب العقلي أو الكراهية العقلية فحسب » ، للدرجة أن تلاميذهم وأبائهم يقسمون بهم ويحفظون بأسمائهم ، في الوقت الذي يثير مجرد ذكر اسمهم - من الناحية الأخرى - السخط والحقد في نفوس أمثالهم (العقليين) . وهذه الحماسة لبعض المفكرين أو ضدهم تعتبر أيضا من أهم ملامح الحياة الثقافية في فرنسا ، ولا تكاد نجد لها مثيلا في أي بلد آخر .

وعلى الرغم من اشتغال بارت في شبابه بالتدريس بجامعة الاسكندرية ، ومن قبلها بجامعة بوخارست ، فإنه لم يهب نفسه تماما للحياة الأكاديمية ولم ينقطع كلية للتدريس بأحدى الجامعات . وقد يكون ذلك راجعا إلى الظروف الصحية السيئة التي منعتها في شبابه من أن يسلك طريق التعليم الذي يؤدي بصاحبه في آخر الأمر إلى تلك الحياة الأكاديمية . ومع ذلك فلم يكن هذا شرا كله ، بل ربما كان فيه الكثير جدا من الخير بالنسبة لبارت وخطوره الفكري ، لأنه أتاح له الفرصة للتحور من القوالب الفكرية الأكاديمية التقليدية التي لا تخلو من بعض الجمود . ومع ذلك فقد كان لبارت خلقته الدراسية الخاصة به (سمينار) في مدرسة الدراسات العليا بباريس des Hautes Etudes منذ عام ١٩٦٢ ، وقد انتشر اسمه وذاع صيته منذ ذلك الحين سواء عن طريق محاضراته أو كتاباته .

ولقد كان لبارت أسلوبه الخاص المتميز جدا في الكتابة ، وهو أسلوب مليء بالانفاذ والتعبيرات اللغوية الجديدة مثلما كان يتميز بالدقة الشديدة في انتقاء الكلمات . وقد حاول الكثيرون تقليده ومحاكاته . ومع ذلك فإن تحديد مكانته بين المفكرين الفرنسيين يعتبر في نظر الكثيرين مسألة سهلة وصعبة في الوقت ذاته ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول

تكوين موقف نظرى محدد وثابت ازاد الادب والتمسك بهذا الموقف والاتصاف به فى عتاد طيلة الوقت ، بل ان الامر كان على العكس من ذلك تماما . فبارت مشهور بتقلاته وتحولاته ، وبقدرة على تجاوز المواقف والاتجاهات القديمة ، بما فى ذلك مواقف السابقة هو نفسه ، ثم اعتناق مواقف ووجهات نظر جديدة لم تكن متوقعة منه ، بحيث يمكن القول ان كل كتاب من كتبه كان يمثل نقطة انطلاق فى اتجاه جديد أكثر مما هو توكيد لموقف قديم كان يمتنقه من قبل ، ولكن ذلك لا يعنى أبدا أن كتاباته ككل تفتقر الى الاتساق والاطراد والتماسك والانسجام ، وهذه حقيقة كثيرا ما تفت على الكثيرين ممن يقتنعون بتتبع الجوانب الجديدة فى فكره أو مظاهر التجديد فى كل كتاب من كتبه على حدة دون أن يأخذوا أعماله كلها كوحدة . وتكشف هذه التحولات والمواقف الجديدة بشىء شك من رهبة أكيدة فى متابعة الأحداث والاتجاهات مثلما تكشف من مدى حيوية تفكيره ، بحيث أنه لم يكن يسمح إطلاقا لأفكاره واتجاهاته وآرائه وتفسيراته وتاويلاته للادب أن تبقى لفترة طويلة داخل قالب نظرى جامد ومتزم . ولقد انتبه بارت نفسه الى هذه الخاصية الأساسية فى تفكيره بحيث نجده يقول فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٧٥ بعنوان (رولان بارت بقلم رولان بارت أو رولان بارت ينظر الى نفسه Roland Barthes par Roland Barthes » ان رولان بارت يرفض تماما أن تكون له صورة محددة واضحة ، ولا يحتمل أن يكون له تعريف محدد ، وهذا معناه بقول آخر حسب رأي ستاروك - « أنه كان يقف ضد أية محاولة تستبدل جعله موضوعا بشىء الاهتمام وبعارض ذلك أشد المعارضة ، لان الموضوعات والأشياء هى وحدها التى يمكن تعريفها وتحديدتها وتوضيحها بحيث تصبح خالية من الغموض ، دون أن يكون لها فى الوقت ذاته القدرة على تغيير نفسها تغييرا جوهريا . وهذا موقف ،

الذى تتجمع بشكل أو بآخر وتتنظم فى شكل انساق وأنماط تسمى أحيانا بالدين ، وأحيانا أخرى بالسياسة أو الادب أو الاقتصاد السياسى أو ما الى ذلك ، وكلها تعتمد فى آخر الامر على اللغة التى هى نسق الاشارات الاساسى .

والواقع أن كل إنتاج بارت الفكرى وكل كتاباته ، ابتداء من كتابه *Le Degré Zéro de l'écriture* حتى آخر أعماله وهو كتابه *Fragments d'un Discours Amoureux* الغرب يمكن اعتبارها نوعا من التأمل الطويل المتنوع فى اللغة .



ووعلى الرغم من ارتباط اسم بارت بعلم الاشارات فإن معظم ما كتب عنه حتى الآن يدور حول أسهامه الفزير العميق فى المجال الأدبى . وفى ذلك يقول جون ستاروك John Starrock فى الكتاب القيم الذى نشره مؤخرا (١٩٧٠) بعنوان : *Structuralism And Since* يقدم ما أسمه بارت فى احياء واستشارة العقل الأدبى بشكل لا يدانيه جهود غيره من الكتاب ، ويقدر ماكان يغاطر ويجازف فى ارتداد مجالات جديدة من أجل الوصول لصياغة مبادئ مستحدثة لفهم الادب ، فانه كان يثير عليه تقمة الآخرين لرؤفه المبادئ القديمة ومهاجمتها . وخلق بقراءة كتاباته أن تدفع القارئ الى التفكير بطريقة أكثر ذكاء وعمقا ومتعة فى ماهية الادب وممارسة الكتابة ووظيفتها على السواء . ولقد جدد بارت النقد الأدبى فى فرنسا بحيث أصبح مجاله الآن أكثر تنوعا مما كان عليه من قبل ، بل أن آراءه تجاوزت فرنسا وأصبحت تؤثر فى تحديد النقد الأدبى وتوجيهه فى أنحاء كثيرة من العالم ، نتيجة لترجمة كتبه الى عدة لغات . والطريف فى الامر هو أن بارت لم يحقق ذلك كله من طريق

من شأنها أن تؤدي إلى جمود العقل وسلب حركته ، ولذا فهي أشبه شيء « باللابراج الفلكية » التي تحدد مسبقا للعالم مصيره ومستقبله .

ولقد ذهب بارت في ذلك إلى أبعد مما ذهب إليه سارتر . فلقد كان سارتر يؤمن على الأقل - بأن الفرد الإنساني يتمتع بقدر من التماسك والوحدة ، بينما كان بارت على العكس من ذلك تماما ، يؤمن بالتفكك والتحلل والتفشي والتعدد ، ويذهب إلى أن الوحدة « الزعومة » للفرد لا تلبث أن تتحلل وتلدوب وتختفي في التعدد والكثرة ، ولذا كان بارت يميل إلى تأكيد كل ما هو متعدد وغير متواصل ويبدد ذلك واضحا من موقفه من كتب « سيرة الحياة » Biographies كشكل من أشكال الأدب ، فقد كان يرفضها على زعم أنها تعطي انطبعا « بالتكامل الريف » للشخص الذي تدور حوله ويصفها بأنها « ذكرى مزيفة » لشخص لا يزال حيا ، ويرد ما فيها من زيف إلى أنها « تبدو منطقية » بشكل يتناقض مع الحقيقة والواقع وظروف الحياة .

ولقد أصبح هذا « التفصيل » غسيرا المألوف للتعدد والتشتت بدلا من الوحدة والالتئام والتماسك من أهم ما يميز كتابات بارت ، وإزداد هذا الميل وضوحا بتقديمه في الكتابة ... لقد كان يرفض منذ البداية أن يتقبل « وجهة النظر السائدة » من الأشياء ، لأن مثل هذه النظرة ، التي يقبلها الناس قسما العادية بغیر مناقشة ويسلمون بها ، كثيرا ، ما تعمى أبصارهم من احتمال وجود وجهات نظر أخرى من تلك الأشياء ذاتها . ولذا كرس بارت جانبا كبيرا من جهده وفكره لنقص وجهات النظر المقبولة الراسخة في الأدب ، وهي في المادة وجهات النظر التي كان يتمسك بها الأكاديميون من أساتذة الجامعات . وبلغ في معارضته وتقده تلك الآراء (التقليدية) حدا دفعه ببعض إلى الاعتقاد بأنه لم ينجح في تلميع اسمه لأنه جعل من نفسه (سوطا)

مألوف في الحياة الفكرية في فرنسا بعدد الحرب العالمية الثانية ، ويتمثل إلى حد كبير في الاتجاهات الوجودية بعد الحرب ، وهي الفلسفة التي كان لها أكبر تأثير في فرنسا منذ عام ١٩٤٥ حتى أواخر الخمسينات .

ولقد ولد رولان بارت عام ١٩١٥ ، وبذلك كان عمره ثلاثين عاما عند نهاية الحرب العالمية الثانية ، ولكنه كان قد قاسى طويلا من مرض السل وبخاصة بين عامي ١٩٤٢ و ١٩٤٧ وهي فترة أمضاها في إحدى المصحات . ومن هنا جاء نضوجه الفكري متأخرا بعض الشيء عن أقرانه كما سبق أن ذكرنا . ولقد خضع بارت في أول الأمر لتأثير وجودية سارتر ، ويبدو أن ذلك التأثير كان قويا وعميقا بحيث بقيت بعض ملامحه واضحة حتى في كتاباته المتأخرة ، ومثل هذا بوجه خاص في رفضه وتفوذه الشديد من الفلسفة التي كانت تعارض الوجودية ، ولعنى بها « الجوهرية » *Essentialism* التي تقول بتقديم الجوهر على الوجود وترى أنه يوجد في كل فرد إنساني جوهر أو ماهية نهائية لا تتغير ، وتعلمي عليه أن يسلك ويتصرف ضمن إطار أو حدود يمكن التنبؤ بها بشكل أو بآخر على ما يقول سارتر . فهي بذلك فلسفة جبرية إلى حد كبير ، بعكس الوجودية التي تبشر بحرية الفرد الكاملة للتغير باستمرار والتخلص من القيود التي يفرضها عليه ماضيه ، وكذلك الهروب من أية تحديدات أو « تعريفات » نهائية يفرضها عليه الآخرون ، فالوجود إذن أسبق على الماهية أو الجوهر ، والإنسان لا يصبح ماهية « إلا بعد أن يسوت بالفعل ... » فكان بارت كان يحظم ويحبب الوجود المتغير المرن الذي يختلف كل الاختلاف من جمود الجوهر والماهية ، ومن هنا كان رفضه لتلك الفلسفة التي كانت تعتبر بمثابة أيديولوجيا يؤمن بها الكثيرون من المفكرين والمثقفين الفرنسيين التقليديين الذين ينتمون إلى الوجودانية أو *بؤادونها* ، فالجواهر والماهيات ، وكذلك كل أشكال « التوازنات »

كل الكتب التى تحاول التاريخ للادب الفرنسى على أنها مجرد سجلات للأسماء والتواريخ وبذلك فإنها تخطو من المعنى ، وتعتبر لفسوا وهراء ... أنها مجرد تاريخ وضعى ، بأسوأ معانى هذه الكلمة . وتكشف عن جهل مؤرخى الادب بالأسلوب السليم الذى يجب اتباعه ، وعدم ادراكهم للتغيرات التى طرأت على طريقة دراسة التاريخ دراسة (حقيقية) وأن اتباع مناهج بعض المؤرخين المظالم من أمثال لوسيان فيفر Lucien Febvre كان خليقاً بأن يجعلهم يفهمون ما كان يارت يسميه « الوظيفة الادبية » أو « وظيفة الادب » *La fonction littéraire* ويقصد بها الدور الذى يلعبه الادب في أى مجتمع من المجتمعات من طريق دراسة بعض المظاهر الاجتماعية المعينة ، مثل طبقات الناس الذين يكتبون الكتب ، وطبقات القراء الذين يشتركون هذه الكتب ، وما الى ذلك فمثل هذا (التاريخ) للادب يمكن أن يبدأ بدراسة الحقائق والوقائع الاجتماعية أو الاقتصادية ، ويصعد الى الظواهر الادبية الخالصة ، وبذلك يعطى صورة واضحة عن العلاقة الجدلية بين الادب والمجتمع الذى انتجه ، أو بين مرحلة ادبية معينة والمرحلة التى تليها وهكذا . وقد تمثل هذا الى حد كبير في أول كتاب كتبه وهو « الكتابة منذرجة الصفر *Le Degré Zéro de L'écriture* » الذى نشره عام ١٩٥٣ وهو فى الثامنة والثلاثين من العمر . وهذا الكتاب هو أقرب الى المقالة المطولة منه الى الكتاب ، وقد حاول بارت أن يبين فيه كيف ظهر ما يسميه « الكتابة البوجوازية » مشيراً بذلك الى الكلاسيكية الفرنسية ، وكيف أن هذه الكتابة (البوجوازية) بدأت تنهار ليحل محلها « كتابات » عديدة متنوعة يمكن للكاتب أن يختار من بينها ، وهذا الاختيار إنما يصدر

يلهب ظهر النقد الادبى الاكاديمى . وكان من السهل عليه أن يفعل ذلك على أى حال ، خاصة وأنه لم يكن استاذاً جامعياً ، رغم كل مذكراته من اشتغاله بالتدريس فى اواخر الاربعينات فى بوخارست والاسكندرية ، وما قلناه من حلقته الدراسية فى مدرسة الدراسات العليا فى باريس ، ومن أنه أنهى حياته استاذاً فى الكوليج دو فرانس . فلقد اعطاه (حرماته) من العمل الاكاديمى قدراً من الحرية ومن الدافع لأن يضع لنفسه نظرية مستقلة فى الادب ، وهى نظرية تحاول فى خلق ومهارة واقعية أن تملأ الثغرة التى كانت تفصل بين الدراسة الاكاديمية والممارسة الفعلية للكتابة (Sturrock, p. 55) .

• • •

ولقد كان بارت يأخذ على النقد المعاصر عدداً من المآخذ . وقد أثرت هذه النظرة المعارضة عليه حين بدأ هو نفسه فى الكتابة وظهرت واضحة فى كل مؤلفاته . ويلخص مشاركه هذه المآخذ أو الانتقادات فى أربعة انتقادات رئيسية هى :

أولاً - أن النقد الادبى فى فرنسا كان قليلاً لا تاريخياً ، بمعنى أنه كان يصدر من الناقد وينظر الى العمل الادبى ويمالج النصوص كما لو كانت القيم الاخلاقية والقيم الصورية أو الشكلية المتعلقة بهذا النص غير مرتبطة بزمن معين ولا تعتمد بحال على طبيعة المجتمع الذى (أفرد) هذه النصوص أو الذى كتبت فيه هذه النصوص أولاً ونشرت وقرئت لأول مرة . وهذا ، كما هو واضح ، هو موقف ماركس ، أو على الأقل امتراض الماركسية الجديدة ، ولو أن بارت لم ينته أبداً الى الحرب الشيوعى . من هنا كان بارت ينبذ

الطريقة في التفسير لم تكن قاصرة على النقاد الفرنسيين ، وأما كانت شاملة بين كثيرين جدا من النقاد في مختلف أنحاء العالم . وكان بارت يذهب ، كما يذهب البناليون ، إلى ضرورة فهم عناصر العمل الأدبي في علاقتها بعضها ببعض ، أي تفسير العمل الأدبي بالعمل ذاته وليس بعناصر من خارج الأدب تماما . (وهذا يعيد إلى الأذهان عبارة أميل دوركايم Emile Durkheim المشهورة عن ضرورة تفسير ما هو اجتماعي) . فمن الخطأ الاعتقاد بأن الحقائق السيكلوجية في العمل الأدبي هي تمثيل مباشر للحقائق السيكلوجية في الحياة ، لأن هذا - كما يرى بارت - يتناقض مع ما أثبتته التحليل النفسي ، أو على الأصح يتناقض مع الحقائق الأولية في التحليل النفسي الذي يبين أن الصلة بين هاتين المجموعتين من الحقائق ليست على كل هذه الدرجة من البساطة ، وأن أي حقيقة سيكلوجية ، سواء كانت هي الرغبة أو الشهوة أو الرضا أو الإحباط ، قد ينجم منها « تمثيلات » مناقضة لها تماما ، وأنه كثيرا ما ينجم عن أحد الدوافع الحقيقية سلوك يتناقض تماما ذلك الدافع . وهذا معناه ببساطة أنه من الخطأ أن نحاول تفسير الانكسار بالرجوع إلى حياة المؤلف . **فهناك فصل قاطع وحاسم** أننا بين النص والمؤلف أو الكاتب ، وأنه من الممكن تحليل النص ذاته سيكلوجيا وتبين ما فيه من نوازع ومصائب والتعريفات وما إلى ذلك دون أن نزعج أننا حللنا في الوقت ذاته الكاتب نفسه سيكلوجيا . وكما يقول ستاروك فإن بارت كان يحترم الغموض البالغ المتطرف الذي يلف علاقة الكاتب بما يكتب .

الماخذ الثالث الذي يأخذه بارت على النقاد الأكاديميين هو أنهم - كثرة - أو سلافة *troupe* - كما يصفهم - يمتأنون مما يسميه

من فعل معين من أفعال « الالتزام » ، كما يذهب عليه .

ونحن نعرف إلى أي مدى كانت كلمة (الالتزام) تتردد بكثرة في كتابات سارتر والوجوديين بوجه عام ، ولكننا نجد بارت في هذا الكتاب يذهب إلى القول بأن عدم التزام الكاتب في كتابته لن يترك أمامه فرصة إلا الكتابة (المحايدة) التي معنى عدم قدرته على تحمل أية مسئولية . ومثل هذه الكتابة (المحايدة) لن تكون في أفضل صورها إلا كتابة (جوفاء) فارغة من المعنى وخالية تماما من أي محددات تاريخية ... وعلى الرغم من قصر الكتاب وصعوبته فإن قوة حجته وعمقه وبلافة أسلوبه ساعدت على أن يحتل بارت مكانا لا بأس به في الأدب اليساري أو بين « اليسار الأدبي » . إلا أن بارت لم يفلح مع ذلك في الكشف بوضوح عن تلك الحكمة التي يمكن الاعتماد عليها في التمييز بين (كتابة) وأخرى ، أو بين (أسلوب) وآخر - إذ يبدو أنه كان يستخدم كلمة

écriture بمعنى أسلوب *style* ، كما أن الكثيرين من الكتاب يتشككون فيما إذا كان يمكن وصف أعمال جميع الكتاب الفرنسيين الذين ظهوروا خلال قرنين كاملين بين عامي ١٦٥٠ و ١٨٥٠ بأنها كتابات « برجوازية » .

الماخذ الثاني الذي كان بارت يأخذه على النقد (الأكاديمي) هو أنه كان نقدا يتميز بدرجة عالية من السذاجة من الناحية السيكلوجية كما أنه كان نقدا (جبريا) إلى حد كبير - أن صحت هذه الصفة ، وكانت هذه السذاجة وتلك (الجبرية) تصلان إلى حد (الابتذال) - كما يقول - حين كان الناقد يحاول تفسير مضمون النص في ضوء المعلومات المتوفرة عن حياة الكاتب وبالإشارة إليها ، لأن هذا معناه تفسير العمل الأدبي بالحياة ، وهو أمر يرفضه بارت ، وإن كان يعلم في الوقت ذاته أن هذه

امكنهم التعرف على اكثر من معنى للنص فانهم يميلون الى توكيد وإبراز أحد تلك المعاني والافضاء عن المعاني الاخرى واهمالها ، لانهم يؤمنون بوجود معاني « صحيحة » واخرى « خاطئة » . وهذه ناحية معيارية ينكرها بارت كل الإنكار . فهو يرى أنه كلما كان النص يحتوى على عدد أكبر من المعاني كان ذلك افضل بالنسبة للناقد ، ولكنه يعترف في الوقت نفسه بأنه ليس ثمة ما يسوغ أو يبرر اعطاء أحد تلك المعاني اولوية على المعاني الاخرى . فالنص الجيد يزخر عادة بالمعاني ، ولذا فليس من المعقول ان نؤمن ان القارىء يفرج بمعنى واحد نهائى وآخر حين يفرغ من قراءة ذلك النص .

والاخذ الرابع والاخير الذى كان يأخذه على النقاد التقليديين هو أنهم لم يعلنوا قط عن الايديولوجيا التي يؤمنون بها ، وأنهم في كثير من الاحيان لم يكونوا يعترفون بأن تقدمهم كان صادرا عن موقف ايديولوجي معين ، أو أنه كان موجها توجيها ايديولوجيا ، أى أنهم لم يكونوا يفحصون عن القيم التي كانوا يطبقونها في دراساتهم للعمل الادبي ، متظاهرين بأن موقفهم موقف (وظيفي) بحت ، وزاعمين ان القيم (الوظيفية) قيم (عامة) او كلية لا يمكن تحديدها أو التشكيك فيها لانها لا تنتمي الى طبقة أو فئة معينة ، أو الى قطاع معين من مجتمع معين في زمن معين . وهذه في نظره - وكما سبق أن ذكرنا - هي الوظيفية في أسوأ صورها . وكان بارت يعتبر ذلك الموقف نوعا من التهرب والتفجير و (التعمية) والالفاظ والتضليل الذي لا يخلو من عنصر غير اخلاقي لانه يحاول ان يضفي على الظواهر التاريخية طابع الظواهر الطبيعية ، وأن هذا الالفاظ وتلك التعمية يجب توضيحها وكشف الغطاء عنها من طريق (ففسح) المناهج والاساليب

بالادمية أو فهد الرمزية a-Symbolia وذلك لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا في النص الا معنى واحدا يهتمون به ويركزون عليه . وهذا المعنى الواحد كان في الاغلب هو « المعنى الحرلى » البسيط ، معتقدين أنه هو « المعنى الحقيقي » للنص ، وأنه من غير الجدوى ، بل ومن العبث ، محاولة البحث للنص عن معاني أخرى بديلة او حتى معاني مكمله لذلك المعنى « الحرلى » البسيط الواضح .

ومن هنا كان بارت يسرى في هؤلاء النقاد الاكاديميين رجالا على جانب كبير من الميل الى التسلط وضيق الافق والتزمت والفرد ، بحيث كانوا يتصورون لزمتهم نوعا من الدقة « العلمية » . لقد كانت مقول هؤلاء النقاد الاكاديميين قاصرة - في رأيه - عن ان تتغلغل الى اسرار اللغة ، وتعجز عن فهم غموصها ، بل انها كانت تضيق بتلك الاسرار وترفض فكره امكان وجود معاني كثير مختلفة ومتنوعة داخل الصيغة اللغوية الواحدة ، وهذا معناه ببساطة انه لم يكن في امكانهم ادراك ما تتضمنه الصيغة اللغوية من رمزية . وهنا نجد ان بارت بغير موقفه القديم الذي كان يمتنقه في كتابه « الكتابة عند درجة الصفر » ويفصل فصلا تاما بين « العمل الادبي » والظروف التي احاطت بانتاجه ، « فالادب فاعلى بالتعريف » والعمل الادبي ، كما يقول في كتابه « النقد والحقيقة Critique et Vérité »

الذى صدر عام ١٩٦٦ لا يمكن اخفاصه او تحديده او توجيهه بأي موقف معين ، كما انه لا يمكن الاستدلال على معناه من ظروف الحياة العملية واحداثها . والنقاد الذين يفشلون في رؤية الرمزية التي يتضمنها الاستخدام الادبي للغة لن يمكنهم الوصول الى حقيقة النص ، او التغلغل الى اعماقه ، وحتى اذا

وهذه التسمية هي مجرد (شعار) - على ما يقول ستاروك - أكثر مما هي مدرسة واضحة المعالم ومتكاملة وقسم أشخاصا متشابهين في الفكر . ومع ذلك فإن (وجود) هذا (الشعار) وبرديده والأشارة إليه بكثرة في مختلف الكتابات توحى كلها بأن هناك أكثر من شكل واحد للنقد ، وأنه يتمتع على « الوضعيين » في المستقبل أن يبرروا وسألهم ومناهجهم في النقد بدلا من الاكتفاء بفرضها
Sturrock, pp. 55-60 فرضا على القراء



ولقد كرس بارت كثيرا في اهتمامه في بداية حياته الفكرية للمشكلات السياسية وللفكر السياسي ، وكان في ذلك يرفض كل ما يبدو لأول وهلة وضعا « طبيعيا » ومسلما به ويمارسه أشد المعارضة ، على أساس أن كل ما يبدو طبيعيا ، أو ما يؤخذ كقضية مسلعة ، هو في الحقيقة وضع مفروض من

(المنحرفة) المثوية التي يتبعها هؤلاء النقاد . (٣) بل إنه كان يذهب إلى حد اعتبار نفسي هذه المناهج نوعا من التنوير الاجتماعي والسياسي .

هذه الآن هي المأخذ الأربعة الرئيسية التي كان يارت يأخذها على النقد والنقد التقليديين الذين كان يرميهم بالتعنّت وضيق الأفق ، وهو في الأغلب نوع النقد الذي كان يصدر عن أساتذة الأدب في الجامعات الفرنسية . ولكن هذه الانتقادات ذاتها لا تخلو من المبالغة والمغالاة ، إذ ليس ما يدل على أن النقد في فرنسا كان « محافظا » أو « رجعيا » قط كما يجب بارت أن يوهنا في كتاباته . ومع ذلك فقد كان لهجوم بارت وحملاته التي شنتها على النقد هو وبطى الكتاب الأخضرين الذين لم يكونوا يتبنون لهيئات التنوير في الجامعات تأثير قوى وفعال في ظهور حركة « النقد الجديد La Nouvelle Critique التي سبقت الإشارة إليها .

(٣) يمكن توجيه هذا النقد إلى « الوضعيين » في مختلف الدراسات الأسلمية ، الذين يزعمون أن آراءهم وأفكارهم ومعالجتهم للموضوعات التي يتناولونها لا تصمد من مواقف أيديولوجية مسبقة وإنما هي موجهة توجيهيا أيديولوجيا . ويصدق هذا بوجه خاص على العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية حيث يحاول العلماء (الوضعيون) معالجة الظواهر الاجتماعية بنفس الطريقة والنهج والأسلوب التبعي في دراسة الظواهر الطبيعية والبيولوجية ويذهبون في ذلك إلى القول بأنهم لا يتأثرون بالأيديولوجيات السائدة فيصرمون أن الأمر على العكس من ذلك إنما في الواقع والطريقة . فلم المجتمع بالذاتيين بظهوره كعلم متمايز إلى الفروقات واللاسيات والحركات الفكرية والتعبودية التي لازمت القرن التاسع عشر بصفة عامة ، كما أن النظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن الحالي انحلت في اعتبارها - إلى حد ما على الأقل - الأيديولوجية الاشتراكية للماركسية « ودخلت معها في حوار يختلف بين الكين والشمس ، بين القبول المتحفظ والرفض القاطع ، ومحاولة التوفيق بين مختلف وجهات النظر » ، بحيث يمكن أن تقبل ما يلحق إليه زائعين من أن « الماركسية لعبت دورا هاما في تطوير النظرية الاجتماعية ليست فقط من حيث الآراء والافتراض التي يبرها عاكس والماركسيون في ذلك الميدان ، بل وأيضا ... من حيث استراتيجيات كثيرة من وجهات النظر المعارضة والتناولة التي أدت في آخر الأمر إلى قيام عدد كبير من مدارس علم الاجتماع » . والواقع أن هؤلاء من بين مؤرخي الفكر الاجتماعي المعاصرين من يذهب إلى القول بأن الحركة الوضعية في العلوم الإنسانية بصفة عامة هي علم الاجتماع بخاصة ، إنما هي رد فعل للماركسية بالذات ، بل أن الاستقلال زائعين ... يرى أن التشنين من كبار علماء الاجتماع كتبوا قوامهم ما يسمى (سبيغماركس) أو أن كتاباتهم وآراءهم على الأصح كانت نوعا من (المناقزة) مع ذلك التشيع ... وعلى الرغم من كل ما يقره اتباع المدرسة الوضعية من ضرورة الابتعاد عن الأيديولوجيات المختلفة التي تريد الباحث من الطريق العلمي الصحيح وتكون لقرائه إلى المجتمع الذي يدرسه فإن هذا الاتجاه ذاته الذي يحتل وراء تحوى الوضعية الكوسموية يمكن أن يؤخذ على أنه تعبير من النظرة المحافظة التقليدية أو حتى الرجعية . » (انظر في ذلك مقالنا من : « العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي » - مجلة عالم الفكر - العدد الثاني ، العدد الثاني ، صفحات ٤٤ وما بعدها .)

اهتمامات سياسية خالصة ، كما أن دعوتهم الى تعرية الاوضاع المسلم بها فى المجتمع ، والكشف عن محاولات التعتيم والتعمية إنما كانت تقصد لدائها نظرا لما يعطيه ذلك له من متعة ذهنية عميقة ، وليس بهدف الافادة منه فى القيام بأي عمل سياسى عنيف .

فالمجتمع « مشهد مسرحى » يمكن شرحه وتفسيره عن طريق الكشف عن الميكانيزمات التى استخدمت فى اخفاء ما فيه من افتعال وتصنع . ولقد كان بارت حريصا ، وبخاصة فى كتابه *Mythologies*

على فصح « الاساطير » التى يتعلق بها المجتمع ويسلم بها فى ايمان ، والكشف عن الاسس التى قامت عليها هذه « الاساطير » وتوضيح الفموض والاسرار التى تحيط بها . ويرى ستاروك أن هذا الكتاب « اساطير » هو اعظم اسهامات بارت فى مجال محاولة ازالة الفموض الثقافى . وكانت وسيلته فى ذلك دراسة عدد من الامور المعادية المتأولة فى الحياة اليومية التى يتقبلها الناس ويسلمون بها بشئ مناقشة أو تفكير واخضاع هذه الامور للبحث والتعليل من زاوية جديدة لتبين « الاخلاقية الخفية » التى تشتملها هذه الامور المعتادة وربما كانت مقالته النظرية عن « الاسطورة فى الوقت الحاضر » التى يستشهد بها ستاروك تصلح اساسا ومثالا لتوضيح منهج بارت ، لانه فى هذه المقالة يضع منهجا خاصا « قراءة » الاساطير وتتبناها بنفسه بدلا من أن يخضع للمناهج والاساليب التقليدية التى جرى العرف على اتباعها فى دراسة الاساطير وتحليلها . ويستمد بارت ذلك المنهج أيضا من علم اللغويات او بالاحرى علم الاشارات *Semiotique* وهو علم يعنى - كما رأينا - بدراسة انساق الاشارات ومعانيها . والطريف فى هذا المنهج هو بساطته وعدم اقترانه فى المسائل الفنية المعقدة لانه لا يتطلب سوى قدر اكبر من الانتباه واليقظة من جانب دراسى الاساطير

قوى اعلى من الفرد الانسانى . وهذا هو ما يدعئ الانسان الى الاقتراب . ويبلغ هذا الاقتراب ذروته حين تصمد الطبقة الحاكمة فى المجتمع الى تضليل الشعب والتفريس به وخداعه عن طريق الايحاء اليه بأن الاوضاع الاجتماعية السائدة فى المجتمع ليست من صنع البشر ، وإنما هى من صنع الطبيعة او حتى من خلق الله ، لان هذا سوف يعنى حرمان الناس من ممارسة حقهم الطبيعى المشروع فى مناقشة تلك النظم وفحصها ونقدتها والعمل على تغييرها . وسوف يترتب على كل هذا قبول الناس ل الامر الواقع ، بل الاخطر والادهى من ذلك هو اقتناع الناس بضرورة التسليم بتلك الاوضاع ومسلم تغييرها ، على الرغم من أن المستفيد الوحيد من استمرار هذه الاوضاع فى الوجود هو الفئة الحاكمة وحدها التى أثلعت على أن توحى للشعب بأن تلك الاوضاع باقية بالضرورة وانها غير قابلة على الاطلاق للتغيير . . . ان صوت « الطبيعى » كما يقول بارت ، هو بالضرورة صوت فى صالح « الامر الواقع » ، ولذا كان التعرض لهذا الامر الطبيعى أو الواقعى بقصد كشفه وقضه وتعرته يعتبر دائما عملا ثوريا ، أو على الاقل تحريضا ضد النظام القائم فى المجتمع . ومع ذلك فلم يكن بارت كاتباً ثوريا بالمعنى الدقيق للكلمة على الرغم من كل ما يقوله عن ضرورة ازالة الفموض والكشف عن محاولات التعتيم والتعمية . ومع أن كتاباته المبكرة يوجه خاص تحفيل بالازدراء والاحتقار للبورجوازية والتعامل عليها فانه لم يطالب قط بالقضاء عليها ، أو حسب تعبير ستاروك - لم يطالب برؤوس البورجوازيين ، وإنما كان على المكس من ذلك تماما رجل سلام ، وهى نزعة ازدادت قوة ووضوحا عنده بتقدمه فى السن ، كما انه كان يجد لذة عميقة فى محاولة التوفيق بين وجهات النظر المتنافرة ، بحيث تتمايز معا بدلا من أن تحاول احداها القضاء على الاخرى والازالتها . ولقد كانت اهتمامات بارت اهتمامات ثقافية فى المحل الاول ، وليست

وبخاصة إذا أخذنا بالإعتبار الجملة التوضيحية المطبوعة أسفل الصورة والتي لا تفرج فسي معناها عن ذلك .. ولكن بارت يتخطى هنا المعنى الحرفي ويتجاوز به كبتشف (المعنى) الحقيقي الذي يكمن وراء الصورة والتعليق المكتوب أسفلها ، أي أنه كان يبحث عن معنى الصورة (ككل) . ويذهب بارت إلى القول أنه لكي نصل إلى هذا المعنى الحقيقي فإن الأمر يتطلب منا أن نعرفه أولاً أين ظهرت الصورة ومتى ظهرت . وكانت الصورة قد نشرت على غلاف مجلة Paris-Match التي تصبح بذلك هي حاملة المعنى أو الإشارة الفاعلة *Signifiant* ، أي أن الدلالة تستمد في هذه الحالة من المجلة ككل وليس من العناصر المختلفة التي تكون الصورة . ولكن ما المعنى المقصود أو المتضمن *Signifié* من هذه الإشارة الدالة ؟ (٤) يرى بارت أن

للاختلاف بين الدلالة أو المعنى الحرفي *denotation* للعلامة أو الإشارة ومعناها الاسطوري *connotation* الذي يمكن أن نصنعه ضمن الرمزيات ، أي ما ترمز إليه الاسطورة ، لأن هذا المعنى الاسطوري هو معنى إضافي يوجد إلى جانب المعنى الحرفي للإشارة أو العلامة التي هي موضوع الدراسة .

ويضرب لنا بارت لتوضيح ذلك صعداً من الأمثلة . والمثال الذي نستشهد به هنا هو إحدى « العلامات » أو « الإشارات » التي ظهرت في إحدى المجلات الفرنسية ، وهي عبارة من صورة بالألوان لجندي أسود في ملابس العسكرية يحبس العلم الفرنسي . فهذه (علامة) بسيطة ومألوفة قد لا توحى للعقل (الساذج) بأكثر من دلالتها الظاهرية ،

(٤) « المصطلحان « العلامة الدالة *Signifiant* و « العلامة المقصودة أو الدلول عليها *Signifié* » مستمدان هما أيضاً من دو سوسيه الذي يحلل الإشارات أو العلامات إلى عنصرين مكونين « الأول منهما هو الصوت أو العنصر الصوتي *acoustique* بينما العنصر الثاني عنصر معنوي أو بصوري . ويتجاهل دو سوسيه في هذا التحليل الأشياء ذاتها التي تستخدم « العلامات اللغوية » للإشارة إليها . فالمعنى المتضمن في العلامة أو المعنى المقصود ليس شيئاً واقعياً هو « فكرة عن شيء » ، أي ما يتوارد إلى الذهن (لذن التكلم أو السماع) حين نذكر العلامة أو الإشارة الدالة *Signifiant* . وعلى ذلك فإن الإشارة أو العلامة الدالة تؤلف المفكر أو الجانب المعنوي للعلامة . ففي حالة اللغة المنطوقة (الكلام) تكون العلامة الدالة هي أي صوت له معنى ، أما في حالة اللغة المكتوبة فإن العلامة الدالة تكون هي العلامة التي لها معنى والتي توضع على الورق . أما العلامة المقصودة أو المتضمنة *Signifié* فهي الجانب المعنوي للغة . والفصل بين المفكرين أي بين العلامة الدالة والعلامة المقصودة أو المتضمنة فإنه فصل نظري يهتم به الشكليون بالنظرية اللغوية ، أما في الواقع فإن الحياة العملية فإن هذين المفكرين لا يتصلان . وبطبيعة الحال فإن الصوت الذي لا معنى له لا يعتبر إشارة أو علامة دالة لأنه لا يدل على شيء ولا يعني شيئاً ، إذ لا يمكن أن يكون هناك رمز دال دون أن يكون له ما يدل عليه ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون هناك تصور ما *concept* إلا إذا كان يمكن انتبيه عنه تخلياً كلفظة أو خارجياً في الكلام ، أي أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مدلول عليه بدون علامة أو إشارة دالة تدل عليه . وعلى أي حال فإن العلامة أو الإشارة *Signe* وعناصرها التكوينية تؤلف معاً « معجم المعنى *Lexicon of Signification* » الذي سبقت الإشارة إليه والذي يعتبر موجوداً - لا نقسر بارت وبعض اللغويين البنيائيين - دليلاً كافيًا على التمسك بالكتاب إلى العنصر البنائي . كذلك فإن انتبيه بين هذين العنصرين لا يقتصر على اللغة وإنما يمتد حتى كل العلامات والإشارات التي ترغب بها الحياة اليومية ، أي أنه يصدق على كل اللوازم والرموز في التغطية كالصور والرسوم وما إلى ذلك . وهذا معناه أن يمكن اعتبار كل شيء تقريباً في حياتنا اليومية بمثابة علامة أو إشارة مدام يمكن استخدامه لتوصيل رسالة ما ، أو للدلالة على شيء ما . فالفكرة يرادها بالفعل ونستخدمها بالفعل كعلامة أو كرمز .. ولكن الزهور تصبح علامات وإشارات في أي ثقافة حين تستخدم في شكل باقات ترسل لنتهائي أو في شكل أكاليل ترسل إلى الجنائزات ، لأنها في هذه الحالة تحمل رسالة ويكون لها دلالة ومعنى .

يلقى بارت على المثقفين (الفرنسيين) إعجاب ومستويات جديدة نحو مجتمعاتهم فى مجالات طريقة ومفيدة . وعلى أية حال فإن أحسد الأهداف الرئيسية التى تهدف إليها دراسة (الأساطير) بهذه الكيفية هو إثارة شكوك الناس وإيقاظ تفكيرهم وشغل حواسهم إزاء الأمور التى يتقبلونها بغير تردد أو مناقشة باعتبارها مسائل مسلم بها .

كذلك يلعب بارت فى « الأسطورة فى الوقت الحاضر » إلى القول بأن الأسطورة تكون نتيجة لغياب الخاصة التاريخية للأشياء أو حتى غيابها تماما . ففى الأسطورة تفقد الأشياء « ذكرى صنعها » - وفى هذه النقطة بالذات - أى عملية الصنع - يلتقى بارت دافوس الأساطير ببارت المفكر الأدبى ، حسب تعبير ستاروك . ذلك أن بارت وشأنه فى ذلك شأن جميع الأدباء المفكرين من أبناء جيله - لا يؤمن بإمكان دراسة الأعمال الأدبية بمعزل عن طريق (صنعها) . أو إنتاجها فالأعمال الأدبية هى أعمال قبل كل شئ يمكن تشبيهها بالمنتجات التى ينتجها أى مصنع أو ورشة . وإنشاء أى عمل أدبى - أى الطريقة التى يصنع بها - لها أهمية قصوى بالنسبة للنقاد البينائي ، لأن أطفال هذه العملية سوف يؤدى إلى الفوضى والتعمية ، إذ سوف يدخل العمل الأدبى فى هذه الحالة على أنه « كل طبيعى ومكتمل » ونتائج للإلهام أو حتى (السحر) بدلا من أن يعتبر نتاجا للمجهود الذهنى الشاق .

والواقع أن الاختلاف فى اعتبار الكتابة نوعا من (العمل) يرجع إلى ذلك « التحالف غير المقدس » بين الرومانسية والواقعية ، لأن الرومانسية تميل إلى عدم الخوف فى الكلام من الجهد البدول فى عملية التكوين والإنشاء ، وتنظر إلى الأدباء المبدعين على أنهم كائنات اسمى وأكثر أصالة من أن تربط بينهم وبين أنواع وثقات (العمال) الأدبى ، بينما الواقعية تعتبر الكتابة مجرد تمثيل لشيء

المعنى الخفى أو الرمزى للصورة هو « النزع » الفرنسية الاستعمارية » ، وهذا المعنى الحقيقى أو الرمزى يصعب التوصل إليه إلا إذا أخذنا فى الاعتبار الملبسات التاريخية التى عاصرت نشر الصورة على غلاف المجلة . فقد ظهرت الصورة أثناء الفترة التى كانت فيها الإمبراطورية الفرنسية تنفك وتهاوى وبخاصة حين كان الرأي العام داخل فرنسا ذاتها منقسما حول إذا ما كان يجب منح (الاستعمار) وقرارات الإمبريالية ، كما أن الجندي الوثقى فى هذه الحالة يرمز إلى اندماج أبناء المستعمرات الملونين مع جنود فرنسا البيض فى خدمة العلم الفرنسى ذي الألوان الثلاثة . ويقول آخر فإن الصورة هى « العلامة الدالة » البريئة على ما يسميه بارت بالرسالة التى تستحق الإزدراء وهى أن « فرنسا إمبراطورية عظيمة وأن أبناءها جميعا ، بصرف النظر عن لون بشرتهم ، يخدمون تحت العلم الفرنسى بولاء وأخلاص » وأنه ليس هناك من رد على أعداء الاستعمار (المرحوم) أفضل وأوسع من هذا الحماس الذى يبديه ذلك الجندي الوثقى فى خدمة (أسياده ومضطهديه المرحومين) . لهذا إذن مثال جيد لما يريده بارت من قراءة الأسطورة التى هى فى هذا المثال مجرد صورة بأخدها الرجل العادى على أنها مسألة « طبيعية » لا تستوقف نظره ولا تحتاج منه أية مناقشة أو تساؤل من معناها الرمزى أو الإضافى . ومقابل من هذه الصورة يمكن أن يصدق على غيرها من الصور المماثلة ، بل وعلى كثير من الجراد التى تحفل بها أساليب الاتصال الجماهيرى ووسائل الإعلام التى يقبل الناس (الرسائل) التى تحملها إليهم دون أن يعاقلوا من ناحيتهم سبب أفوارها للتعرف على معانيها الرمزية الكامنة وراء ذلك المعنى الحرق الظاهر . ومن هنا فانه يقع على عاتق دارسى الأساطير مهمة ومسؤولية توضيح لطرق والوسائل التى يمكن بها الكشف عن هذه المعانى الرمزية ، وبالتالي تفسير الثقافة (الطبيعية) بأخرى (تفسيرية) . وهكذا

المبدع يجمع بين وهى الكتابة : الكتابة الهادفة التى ترمى الى توصيل معنى مسبق ، والكتابة الابدائية الخالصة التى هى نوع من القصب باللغة للتعرف على ما يمكن ان يؤدى اليه ذلك فى آخر الامر ، ولو ان الاهتمام بالجانب الثانى هو الاهم فى نظر بارت . وربما لم يكن المجتمع على استعداد لتقبل مثل هؤلاء الكتاب الذين يعطون للغة والانفاذ - او للنص بقول آخر - كل هذه الاهمية والاولوية المطلقة . ولكن بارت يرى ان هذا النوع من الكتابة سيكون بغير شك هو ادب « المستقبل » . وليس معنى هذا انه يدعو الى انزواء الكاتب فى « برج العاجى » ، اذ على الرغم من ان مثل هذا الكاتب الحقيقي قد يعتمد من المجتمع أثناء ممارسته الفعلية للكتابة التى تتطلب كثيرا من المعاقبة و تناوله اللغة واللعب بالانفاذ ، فان هذا لا يعنى ابدا انه ينسحب المجتمع او (يفصل يديه) منه ، كما يقال . انما هو العكس من ذلك يعتبر (ضمير المجتمع ، خاصة وأنه يعكف أثناء عمله على اختيار المدى الذى يمكن للغة القومية ان تصل اليه . ان الكاتب الحقيقي - ببساطة لا يبدأ من المعانى ، وانما هو يعمل للوصول الى المعانى ، او كما يقول بارت فى ذلك ، ان المعنى يأتى « فيما بعد » . فالكاتب المبدع يعتبر الادب غاية فى ذاته . اننا نفترض دائما ان عملية توضيح المعنى تبدأ من الشيء الذى يراد توضيح معناه الى العلامة الدالة على المعنى *Signifiant* ، وان الكاتب يصرف أولا ما يريد ان يقوله ثم يقرر الطريقة التى يقول بها ما يريد قوله ، ولذا فلن يكون من السهل علينا ان نقبل ما يذهب اليه بارت من ان الكاتب يقرر أولا الطريقة التى يقول بها ما يريد توصيله ثم يكتشف بعد ذلك فقط الشيء الذى يريد ان يقوله . . . وقد يبدو لارل وهلة ان مثل هذا الكلام الذى هو عكس المأوف فيه افشأت وامتحان لكل فكرة التأليف بالفعل لا نه على اقل تقدير لا يفترض وجود الاسود التى يراد نقلها ، والتى قد لا يكون لها وجود الا

كان موجودا بالفعل قبل ان يشرع الكاتب فى العمل ، وان هذا الشيء هو اما الحقيقة فى ذاتها ، واما الافتكار السائدة من الحقيقة والتى يخزنها الكاتب فى راسه لحين الحاجة . . . وهذه تصورات يرفضها بارت تماما لأنها تعطى فكرة فجأة من ماهو الادب وتفشل فى التمييز بين ما هو ادب وما هو غير ذلك ، وهو تمييز يركز على النظرة الى اللغة . ولقد كان بارت يقف موقفا مدائيا صريحا من المذهب الواقعى او المدرسة الواقعية لأنها نوع من « تبييض الفن » ولأنها تجعل من الادب خادما للواقع والحقيقة وذلك نتيجة لنظرتهما (الآلية) للغة، أي اعتبارها اللغة مجرد أداة ووسيلة . انما تعتبر اللغة « شفافة » - ان صحت هذه الكلمة ، وأنه من « خلال » الكلمات يمكن النظر الى الحياة وبذلك فهي تضحى بالعلامات الدالة *Signifiants* فى مسيل الامور المقصودة او التضمنية *Signifiés* ولزم انه فى ممارسة الكتابة فان المعانى تسبق الاصوات او الكلمات ، وان الكلمات التى يستخدمها الكاتب انما يتم تحديدها مسبقا من طريق المعنى الذى يريد نقله او توصيله للقراء ، وبذلك تكون لفته لغة هادفة او مفردة وخالية من الغموض . . . ويعترف بارت بان اللغة كثيرا ما تستخدم بهذه الطريقة اذ قد يكون للكاتب هدف او مرمى يهدف اليه ولذا فانه يربط كلماته لى يحقق هذا الهدف . ويحدث ذلك بوجه خاص حين يكون لدى الكاتب شيء يريد ان (يخبر) القارئ عنه او ينشئه به ، ولكن هذا ليس استخداما ادبيا للغة بالمعنى الصحيح للكلمة ، اذ ليس من وظيفة الادب الاخبار او الانباء او الاعلام بهذا الاسلوب (البرجماني) البتة ، وانما يحاول الادب على العكس من ذلك تخليص الفلسفة وتحريرها من الاستخدامات اليومية العملية . **لغة الادب اذن ليست لغة هادفة ، وحين نقرأها فانا لا نشعر باننا مطالبون بان نؤدى اشياء معينة بالذات كتنتيجة مباشرة لهسده القراءة . وعلى أي حال فان الكاتب الحقيقي**

ويعتبره خالياً من المعنى ، لانه لا يكاد نسي الاقلب يعطى ! اي قدر من اهتمامه لما في الكتاب من ابداع قوى يقتضى منه ان يأخذ كلمة كلمة وجملة جملة ، لان هذه هي الوسيلة الوحيدة التى تكتشف بواسطتها المعانى التى يضمها هذا العمل الصعب . فالكتاب اذن عمل (نصي) حسب تعبير بارت نفسه ، وبقرينه تتمثل في أنه يساعد على تثبيت ذهن القارئ بدلاً من أن يعمل على تركيزه ... انه عمل بدون غاية على ما قد يبدو للقارئ ، وكل ما ليس له غاية يعتبر عملاً جيداً وطيباً في نظر بارت . ويكفى أن قراءة هذا النص تمنح القارئ لذة وممتعة تتزايد تدريجياً وباستمرار كلما تقدم في القراءة ، وهذه متعة لا تعادلها متعة أخرى .

هذا الكلام ذاته يصدق على كتاب بارت *Fragments d'un discours Amoureux* الذى نشر عام ١٩٧٧ ، والذي يوصف في كثير من الكتابات التى ظهرت من بارت وأعماله بأنه كتاب غريب ، فهو أيضاً كاد (يغلو من الغالية) ويبدو للقارئ بأنه لا هدف له ، وأنه يصدر عن منطق يكاد يختلف تماماً عن المنطق السائد بين الناس . ففي هذا الكتاب يقول بارت : « اننى اضمح بالمساعدة والشقاء معاً وفي وقت واحد يرغم ما قد يبدو في هذا القول من تناقض ... اننى أقبل الأمور بل وأجزم بهادون نظر الى ، أو اعتبار ، للصدق والكذب أو النجاح والفشل . اننى بعيد تماماً من الغالية . اننى أعيش كيفما اتفق » ... ولقد حاول بارت من ناحية أخرى ان يبسط الكتاب بقدر الامكان عن الشكل القصصي أو الروائي المألوف ، بحيث نجد ستاروك يقول في ذلك : ان شكل الكتاب جاء كما لو كان يهدف الى « تثبيط الهمة عن البحث عن معنى » . فالعجب - كالتصريح - لاهما يؤدى الى لا شيء ولكن كلا منهما على حالهما بالمعنى العميق المركز ، كما ان العاشق يجد نفسه في « آتون المعنى » - وهو تعبير بارت - نظيراً لحاجته الشديدة للهمة التى لا تقاوم لتفسير

في ذهن الكاتب ، قبل أن يتم العثور على الرموز والعلامات والمعاني التى تدل عليها .

وكما تختلف أهداف ونشاط الكاتب العادى *écrivain* والكاتب المبدع *écrivain* كذلك تختلف (السلع) التى ينتجها كل منهما . فالكتاب المبدع ينتج نصاً *Texte* ، أما ما ينتجه الكاتب العادى فهو مجرد عمل . والذي يهم في نظر بارت هو النص : والنص على اية حال هو مجرد فرض أو احتمال للمستقبل ، ولكنه في الوقت ذاته يعتبر مقياساً تقاس اليه أعمال الماخرى والحاضر ... ان النص كما يقول عبارة من (مهرجان للكلمات) ، يتم فيه التلقاؤ الكلمة واختيارها بدقة وعناية بحيث تبرر من بقية الكلام العادى الذى يصدر عن الانسان نسي الحياة اليومية . فالمصانعة التى يخوضها الكاتب المبدع مع اللغة تنتج عنها اذن نوع من (الشهد) القوي ، وعلى القارئ ان يستمتع بهذا الشهد في ذاته ، ولذا ، بدلاً من ان يحاول ان يتوصل الى العالم من خلال تلك الكلمات ، ان النص ينجم في الحقيقة من (مداهمة) العلامات أو الاشارات الدالة *Signifiants* دون ان يعطى اهتماماً كبيراً للأمور والمسائل المقصودة أو المتضمنة فيه *Signifiés* ... النص هو نوع من « شعر النثر » ان صحت هذه التسمية .

ولعل اقرب شيء الى ما يعنيه بارت بالنص الحقيقي هو للكاتب الايرلندي الشهير جيمس جويس *James Joyce* ، وهو عمل وجد له بعض الرواج في فرنسا نتيجة لنظرية بارت ، ولو انه يعتبر عملاً شاذاً في نظر القارئ الاجلجيزي الذى تعود على ان ينظر الى الأعمال الأدبية على انها (أعمال) وليست نصوصاً ، ولهذا فان هذا القارئ - كما يقول ستاروك - يقاسي من هذا الكتاب ويعانى أشد المأناة

التجربة (المتعة) أثناء قراءتهم ، بل وقد لا تنح لهم الفرصة أبداً لأن يمروا بها ، إلا أنها تجربة يمكن استثمارها من طريق العكوف على دراسة الألفاظ ودلالاتها ، وهو امر خليق بالاهتمام على أية حال ، كما أن الجهد الذي يبذل في ذلك جهد غير ضائع . إلا أن الكثيرين ممن تعرضوا لأراء بارت من أمثال ستاروك وفيليب بيتيت Philip Pettit في كتابه *The Concept of Structuralism : A Critical Analysis* يرون أن ما ذهب إليه بارت من توجيه الكتاب المبدعين في المستقبل جانياً كبيراً من جهودهم للعب باللفة والكلمات وما سوف يترتب على ذلك من الازالة المتعة نسي أذهان قراء نصوصهم القابلة للتسخيل والنقل ليست سوى « مصا يستخدمها بارت لفرب الحاضر » ، وبخاصة ما يعتقد اكتساب الماصرون من ضرورة تكامل ووحدة الأشخاص والأعمال الأدبية على السواء . وبناء على ذلك فإن بارت لا يتصور أن الكتاب المبدع يعبر عن « نفسه » حين يكتب ، لأن هذا سيكون ضرباً من المثالية Idealisme التي تؤمن بأن الكاتب له « نفس » أو « ذات » مستقلة عما يكتب ولها وجود سابق على كتاباته ، وأنه حين يكتب إنما يشرع في تمثيل نفسه أو تصويرها مستخدماً اللفة كأداة لذلك ، وهو ما لا يقبله بارت الذي يعتقد أن الكاتب لا يستطيع أن يكتب نفسه ، وأنه بمجرد أن يحاول ذلك فإن هذه (النفس) أو (الذات) تنفلس وتنكمش وتصبح عديمة الجدوى ، ولذا نجده في كتابه (*رولان بسات بقلم رولان بسات*) يستخدم دائماً ضمير الغائب (هو) أو الحرفين الأولين من اسمه (ر.ب) وذلك بعكس الحال في كتابه « *شيلوت* »

Fragments

فانه يستخدم دائماً ضمير المتكلم (أنا) على الرغم من أنه لم يقصد من ذلك الكتاب أن يكون ترجمة ذاتية له أو أن يكون سيرة حياته

العلامات والإشارات الغامضة التي يزرع بها سلوك المحبوب . فالعاشق هو أيضاً قارئ ، ولكنه قارئ من نوع خاص ، هو ذلك النوع الذي يستمتع نص يكتبه كاتب مبدع حقيقي ، لأن ما يحاول العاشق أن يفعله هو أن يفهم النص من الداخل وأن يعيد « كتابته » أو « نسخه » لنفسه . فالنص - بالتمريف - قابل لأن تصاد كتابته أو نسخه أو نقله Scriptible ، بعكس « العمل » المطبوع الذي لا يعيد القارئ نقله وإنما يكتفى بقراءته .

ويميل بارت بين نوعين من الاستجابة للنص : اللذة Plaisir والمتعة أو الاستمتاع Jouissance ، ومع أن المعاني الإضافية أو الرمزية Connotations للمتعة في اللغة الفرنسية هي معان جنسية إلى حد كبير ، إلا أن بارت يعتبرها أساسية هنا بالنسبة للتمييز الذي يقيمه بين نوعي الاستجابة . فاللذة احساس هادئ لطيف عادي ومألوف ، بل أنه يمكن القول أنها احساس بوجسوازي يتلادم مع الجلسة الهادئة بجوار المدفاة ، ومع كتابة ما يمكن قراءته lisible ، وذلك بعكس المتعة التي هي احساس عارم وعميق وتتلادم مع كتابة ما يمكن نقله ونسخه Scriptible أي النص . « أن اللذة يمكن الكلام منها وسفها بعكس المتعة التي كثيرا ما تؤدي إلى شعور الرء بالعة بل والضياع وعدم الارتياح الذي قد يصل إلى حد الملل ، كما أنها تهرز أركان الأسس التاريخية والثقافية والسيكولوجية للقارئ وتصدد ثوقه وقيمة ذكرياته ، وقد تؤدي إلى خلق أزمة في علاقته مع اللفة » كما يقول في كتابه (*لسلة النص* Le Plaisir d Texte) الذي نشره عام ١٩٧٢ والذي يصفه ستاروك بأنه كتاب محير وغير قاطع في كثير من الواضع . ومع أن بارت يعترف بأن كثيراً من القراء لم يمروا بمثل هذه

واليابان هي احدى هذه الثقافات التى تتونر فيها الامثلة على صدق ما يذهب اليه . فحين قام بارت برحلته الى اليابان وجد من الدلائل ما يشير - فى رايه - الى وجود ميتافيزيقا مناقضة للميتافيزيقا الغربية ... ميتافيزيقا الفراغ . فالثقافة اليابانية - فى رايه ايضا - ترى ان ظاهر الشيء هو الشيء ، اما باطن الشيء فهو عنصر غير مرئى وبالتالى لا يمكن الاستدلال منه على الشيء . واليابان بلد ملىء بالرموز او العلامات والاشارات الدالة *signifiants* التى تستمد اهميتها وسحرها من عدم وجود مضمونات او مدلولات يراد الدلالة طيهما *Signifiés* . ومن هنا كان كتاب بارت من هذه الرحلة يظهر بعنوان له مفزاه فى هذا الصدد : « امبراطورية العلامات » *L'Empire des Signes* . وقد صدر الكتاب فى جنيف عام ١٩٧٠ ومالج فيه بارت كثيرا من الممارسات واحداث السلوك اليومي ومظاهر الثقافة كالتطير والاهتمام بالحدائق والزهور واسلوب تقديم الهدايا او على الاصح طريقة تغليف الطرود وما الى ذلك . ووجد انها كلها تمكس نفس النمط من « افغال المعنى » على مايقول . فهي جميعا عبارة من ظاهر او سطح بدون اعماق حقيقية او مستترة ، كما انه لا يوجد فيها « مركز » او « روح » ، ففى حالة تقديم هدية مثلا او استلام احدى اللقائف او احد الطرود يسارع الاوربي « المثالى » بازالة الغلاف لى يصل باسرع ما يمكن الى محتويات الطرد ، اما فى اليابان فالظاهر ان الغلاف ذاته

هو . فاستخدام (انا) فى الكتاب هو من قبيل استخدام ذلك الضمير فى الكتابات الفلسفية مثلا حين يريد الكاتب ضرب الامثلة لتوضيح ما يريد ان يقوله (او فعلت انا كذا وكذا ...) ، اى انه يستخدم على المستوى المجرد دون ان يقصد الكاتب من استخدامه الإشارة الى ذاته هو بالفعل . انها (انا) غير مشخصة ، او (انا) بنائية ، وعلى هذا الاساس فانها تعتبر (صورة فارغة) يمكن لاي شخص ان يستخدمها . والمهم هنا هو ان يؤخذ النص فى ذاته دون نظر الى صاحبه او محاولة التعرف فيه على مؤلفه كما كان الحال فى (المايسى) حين كان التقاد يتصورون ان للمؤلف وجودا ماديا يمكن التعرف عليه (وراة) النص ، غير متنبهين الى ان الكاتب (يسكن) او (يقيم) كصورة فقط فى النص الذى يكتبه ، وان (انا) الحقيقية لا يمكن ان تظهر ابدا فى كتابته رغم انها تنتشر فى كل موضع منها .

وفى هذا الكلام كثير من القموض المتعمد فلم يكن بارت يهتم كثيرا بمسألة الوضوح بل ويراه ميبا يجب على الكاتب المبدع ان يتخلص منه . (٥) وليس ثمة شك فى ان فكرة (النص بدون مؤلف) فكرة لا يستسيحها الكثيرون ولا يتقبلونها بسهولة . فالنص يعتبر فى الغالب علامة او رمزا خارجيا يعبر عن وجود ما (مؤلف) كامن وراءه . ولكن بارت يرى ان هذه هي النظرة الغربية للاشياء ، وان هناك وجهات نظر مخالفة لى ثقافات ومجتمعات اخرى تتفق مع رايه وتؤكد وجهة نظره .

(٥) لا يتم بارت كثيرا بمسألة الوضوح *clarté* فى كتاباته ، او على الاصح لا يوافق على ان مسألة الوضوح هي امر لازم او واجب فى الكتابة . وقد يبدو موقفه غريبال ذلك ، خاصة وان الفرنسيين عموما ينظرون الى وضوح الفكرة والكتابة على انه من العلامات المميزة للميزة الفرنسية ويعتبرونها احدى « الخصائص القومية » التى يلغفون بها . ولقد عني بارت منذ وقت مبكر فى كتاباته بالتهنؤين من شأن عنصر الوضوح ، بل ودخل على تسخير الجهود التى يقوم بها الكتاب لتوضيح افكارهم الى حد اللبس للقل ذلك ، ولحق الى ان اتسكت بالوضوح اما جاء نتيجة رغبة الوجودانية المتكلمة الى فرض ارادتها على الطبقات الاخرى الاى منها فى السلم الاجتماعى ، وكانت وسيطتهم لى ذلك هي الوضوح فى الحديث من اجل الاقتناع وبالتالى السيطرة .

ما يميز وجهة نظره في ضرورة الاهتمام بالنص
للأمة ودون محاولة التعرف على الكاتب الذي
يكمن وراءه .



ان أحد الدروس التي كان بارت يعرض
على أن يلقيها لنا هو أننا لاتكاد نملك الحق في
أن نزع أن لفطنا هي ملك لنا ، لأن اللغة نسق
ينبغي أن ننزل له من جانب كبير من فريدينا
إذا أردنا أن ندخل فيه (٦) . ان الشخص -
أي شخص - حين يتكلم أو يكتب ، لا يكون -
حسب تعبيره - أكثر من مجرد « ظرف خطاب
كبير فارغ » حول الكلمات . وفي ذلك يقول
ستاروك : « ان بارت - المؤلف - قد لا يكون
سوى اسم لظرف خطاب ، ولكن ليس هناك
شخص في السنوات الأخيرة استخدم اللغة
الفرنسية بطريقة أعمق وأكثر أصالة وذكاء
منه » . (ص ٧٩) .

هو الذي يهم وهو الذي يلقي الاستحسان
والتقدير ، أما المحتويات فقد تكون أشياء
تافهة أو لا وجود لها على الإطلاق . بل ان
مقارنة وجه الرجل الياباني ووجه الرجل
الغربي تعكس نفس النمط : فعيون الغربيين
تظهر غائرة في الوجه وتعتبر علامات واشارات
على الروح الكامنة في الأعماق ، أما عيون الرجل
الياباني فإنها تقوم على نفس مستوى الوجه
ولا تكشف عما يدور بداخله . وقد يكون
اليابانيون انفسهم تفسيراتهم الخاصة وآراؤهم
فيما يتعلق بأسلوب تصرفهم ازاء استلام الهدايا
والطرد ، أو فيما يتعلق بمدى دلالة وضع
صيونهم في وجودهم على ما يدور بداخلهم ،
ولكن المهم هنا هو أن بارت ، الذي عاش مقربا
الى حد كبير من المجتمع البورجوازي في فرنسا
وجد في ذلك الاضطراب الذي جعله يلجأ الى
لغات أخرى مثل الثقافة اليابانية ما ساعده
على القاء بعض الاضواء على الثقافة الفرنسية
ذاتها ، تماما مثلما وجد في ملامح تلك الثقافات



(٦) تحتل اللغة مكانا هاما في تفكير بارت وكل البنطالين الفرنسيين نتيجة لتأثرهم بكتابات فريدينان دو سوسير كما
ذكرنا . والواقع أنهم جميعا كانت تسيطر عليهم مشكلة طيبة اللغة باعتبارها نسقا اجتماعيا ولغائيا ، كما شغلهم
مسألة جدوى استخدام اللغة وطرق استخدامها وما يمكن أن يؤدي اليه (اللعب) بالكلام من نتائج . وينظر البنطاليون
عموما الى اللغة على أنها (نظام) أو نسق اجتماعي ولغائي يرتبط بوجوده بوجود الفرد ، بل أن الفرد هو الذي يدخل
الى هذا النسق منذ الولادة فيتربى فيه ، وبذلك تعتبر اللغة أهم عنصر في عملية التثنية الاجتماعية ، كما أنها
توصف في المادة بأنها (لا شخصية) لأنها تطو وتربص ونسج طينا وتجاوزنا لأفراد . وهذه على العموم هي النظرة
السائدة الى اللغة في كتابات مدرسة علم الاجتماع الفرنسي.

المراجع :

للمرجع الاساسى الذى اعتمدنا عليه فى هذا الكتاب هو كتاب :

John Sturrock (Ed.) ; *Structuralism and Since : From Levi-Strauss to Derrida*, Oxford U.P., 1979.

ولذلك بالإضافة الى المعلومات اللغوية التى استخدمناها، وبخاصة فيما يتعلق بتأثير البنية بالافويات ، من الكتب التالية :

Boudon, R. ; *The Uses of Structuralism*, Heinemann, London, 1971.

De George, R. and De George, F. (eds) *The Structuralists from Marx to Levi-Strauss*, Doubleday 1972.

Douglas, Mary ; *Natural Symbols* ; Penguin 1973.

Ehrmann, J. (ed.) ; *Structuralism*, Doubleday, 1970.

Lane, M. ; *Structuralism ; A Reader*, Cape, 1980.

Petit, Philip, *The concept of Structuralism : A Critical Analysis*, California U.P., 1975.

Piaget, Jean, *Structuralism*, R.K.P. 1971.

Saussure, F. De ; *Course in General Linguistics*, Mc Graw-Hill, 1966.

اما من كتب يارت لىسه فان الكتب التالية تتصل اتصالا مباشرا بالفرصات التى عالجلنا فى الكتاب :

Le Degre Zero de l'Ecriture, 1953.

Mythologies, 1957.

Elements de Semiology, 1965.

Le Plaisir du Texte, 1973

Roland Barthes Par Roland Barthes, 1954.

وقد نقلت كلها الى اللغة الانجليزية .



بدأ النشاط الصليبي في الظهور ، وأخذ في الاشتداد من جديد خلال القرن التاسع الهجري (١٥ م) حتى إذا ما أوشك هذا القرن على الانتهاء ، كان ذلك الصراع قد بلغ مداه . ففي أقصى الغرب الأوربي ، ركزت مملكة قشتالة على تصفية الوجود الإسلامي في الأندلس ، وذلك بالقضاء على مملكة غرناطة - آخر المعاقل الإسلامية فيها - وأسفرت هذه الجهود عن سقوط تلك المملكة سنة ٨٩٧ هـ / ١٤٦٢ م (١) ، وأجبر المسلمون فيها على الفرار منها ، أو الارتداد من دينهم وامتثال المسيحية ، ففاديا للتعبئة الوحشية وقتل (٢) .

أما البرتغال ، فقد تجسدت الروح الصليبية فيها ، ولهذا حملت على تطويق العالم الإسلامي (٣) ، وتوجيه الفرية اليه من الخلف ، بعد أن فشلت المواجهات الإمامية المتكررة من البحر المتوسط ، في انتزاع المناطق التي كانوا يسيطرون عليها في الشام وخاصة بعد سقوط آخر معاقلهم في مكاء سنة

اضواء جديدة على "ملاح" فاسكودي جاما

محمد عبد العال احمد

(١) السلاوي : الاستقصاء لآخبار العرب الأقدمين - انصار البيضاء ١٩٥٤ - ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٤ ، احمد مختار الصباندي : دراسات في تاريخ العرب والأندلس ، ١٩٦٨ ، ص ٤٦٨ .

(٢) احمد دراج : الممالك والفرنج في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٠ ، ٧ ، ٩٤ - ٩٨ ، ١٠٢ ، ١١١ - ١١٢ ، ١١٧ ، ١٢٤ .

(٣) Macro (B): Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968, p. I.

مدرس التاريخ الإسلامي بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية جامعة القاهرة .

لانتفاع الطريق الى الهند بعد ذلك على مصرائيه ، مما ساعد فاسكودى جاما Vasco de Gama على اتمام الدوران بأسطوله حول افريقية سنة ١٤٩٧ م (٨) ، أى بعد تسعين عاما من بدء حركة الكشف .

وبهذا أخذ أسمل البرتغاليين يزداد نسي إمكان تحقيق أهدافهم الرئيسية ، التى تمثلت فى العمل على السيطرة على مواطن التوابل (٩) ، وفرض الحصار الاقتصادى وخاصة على البحر الاحمر ، كبدابة أساسية لانتزاع احتكار تجارة الشرق من مصر ، وحرمانها من المكاسب الكبيرة التى كانت تشكل الجزء الأكبر من اقتصادها الذى تعتمد قوتها عليه ، والعمل على الاتصال بالبحشة المسيحية ، وتحقيق التعاون معها من أجل ضرب مصر عسكريا من الخلف ، والقضاء على المسلمين ومقدساتهم ، مما يؤكد أن حركة الكشف

٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م (٤) . فبعد أن استولى الملك البرتغالى خوان الاول على سبتة سنة ٨١٨ هـ / ١٤١٥ م ، وأقطعها لولده الامير هنرى الشهير بالملاح ، والمعروف بحقه وكراميته المتناهية للاسلام والمسلمين (٥) بدأت الجهود البرتغالية التى تبناها هذا الامير ، وكرس حياته لاكتشاف طريق جديد حول افريقية لتحقيق أحلامه فى غريهم . وكانت أولى حملات الكشف البحرية سنة ١٤١٨ م لسواحل غرب افريقية (٦) .

ومع استمرار الحملات البحرية البرتغالية على طول الساحل الافريقى الغربى ، تمكن بارللجو دياز Bartholomew Diaz من الوصول الى أقصى نقطة لهذا الجانب من افريقية ، واكتشاف منطقة (رأس الموصف) سنة ١٤٨٧ م (٧) ، وهى التى أطلق عليها ملك البرتغال اسم رأس الرجاء الصالح ،

(٤) ابن نثر بربرى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، طبع القاهرة ، ج ٨ ص ٨ ، ١٠ ، Stevenson : The Crusaders in the East, Cambridge, 1907, pp., 354 f.

(٥) السلاوى : نفس المصدر ، ج ٤ ص ٩٢ ، أحمد مختار العبادى : نفس المرجع ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٦) سونيا هاو : فى طلب التوابل ، ترجمة محمد خليل دفت ، ومراجعة د . محمود النحاس ، الكتاب رقم

(٩٨) من مجموعة الآلاف كتاب ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٧) سونيا هاو : نفس المرجع ، ص ١٤١ - ١٢٢ ، باتيكار : اسيا والسيطرة الغربية ، ترجمة عبد المنزى جاويد ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢٩ ،

Kammerer : La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabie depuis L'antiquité, Essai d'hist. et géogr. hist. T. II, p. 75.

(٨) شارل ديل : الهندية جمهورية استرطراطية ، ترجمة د . أحمد حرت عبد الكريم ، و د . تولى اسكندر اللامعة ١٩٤٨ ، ص ١٤٥ ، باتيكار : نفس المرجع ، ص ١٩ ، أحمد مختار العبادى : تاريخ البحرية الاسلامية فى مصر والشام ، بيروت ١٩٧٢ ، القسم الثانى ، ص ٣٦٦ .

Ingham (Kenneth) : A History of East Africa., ed. Longman, p. 6.

أعواد جديدة على ٥ ملاح ، فأسكو دى جاما

وتعهد بتزويدهم بمحولة من التوابل نظير توصيله إلى بلاده ، (١١) . وفي ميناء موزمبيق ، كان وصول الأسطول البرتغالي ، في وقت كانت فيه أربع سفن محملة بالتوابل وغيرها من بضائع الهند راسية في الميناء ، فلم يتعرض البرتغاليون لها بسوء ، بل على العكس من ذلك ، فقد استضاف دى جاما طاقم هذه السفن الهندية ، وقدمت لهم الانبذة ، التي قيل أن إقبالهم عليها كان كبيرا (١٢) . كما استجاب شيخ موزمبيق لطلب دى جاما ، وزوده بالثمن من الرشدين ، إلا أنهما تمكنا من الفرار والعودة عندما تأكد أن البرتغاليين من المسيحيين ، مما أدى إلى استخدام البرتغاليين العنف ضد الأهالي (١٣) . ولهذا لم يفهم دى جاما بالرسو بأسطوله في منبسة ، عندما شك في احتمال قيام ملكها بتدمير سفنه وأغرقها انتقاما لما فعله ضد أهالي موزمبيق (١٤) .

ولما وصل البرتغاليون بعد ذلك إلى ميناء مالندي - الواقعة حاليا في كينيا - لقي دى جاما فيها ترحيبا من ملكها ، خوفا أو خضعا (١٥) فلما حزم على مقاديرها بمدة أسابيع ، طلب من صاحبها إمداده بملاح يرشده إلى الهند ، فاستجاب له الملك وأمدّه بملاح ماهر ، قاد

البرتغالية كانت - في حقيقتها - امتدادا للحروب الصليبية (١٠) .

ولما كان كشف البرتغاليين عن أهدافهم في تلك المرحلة ، من شأنه أن يثير مشاعر العداء ضدهم ، ويهدد بالقضاء على جهودهم وآمالهم ويعرضها لخطر محققة ، لهذا عمل دى جاما على معاملة أهالي المناطق التي يصل إليها بالحسنى ، ولم يلجأ إلى العنف إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك . يتضح ذلك من بعض تصرفاته فقد حدث أثناء تقدمه على الشاطئ الإفريقي الشرقي ، شمالا ، أن وجد قاربا عند موزمبيق ، على متنه بعض الزنوج وأحد البحارة ، ظنه البرتغاليون في بداية الأمر من المغاربة ، فلما اقتربت السفن البرتغالية ، هرع الزنوج واتقوا بأنفسهم في البحر وفروا إلى الساحل ، أما البحار فقد تم نقله إلى سفينة القيادة البرتغالية ، حيث أحسن دى جاما استقباله ، واكتشف أن الرجل هندي ، وليس مرييا مغربيا ، وأنه من أهل كمباي (Cambay) بالهند ويسمى دافان ، وقد اتخذ دى جاما مستشارا له ، لأنه كان خبيرا بالتوابل ومن سماسرتها . وقد وافق هذا الملاح على مرافقة البرتغاليين إلى الهند ،

(١٠) Serjeant (R.B.) : The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1963, p. 2.

(١١) سوليا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(١٢) سوليا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٢ ، ١٩٥ .

(١٣) Strandes (J.) : The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wallwork, Nairobi, 1961, pp.21-24.

(١٤) سوليا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(١٥) The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS. by Arthur Strong, (J.R.A.S.), London, 1895, pp. 397, 428.

اسطولهم الى قاليقوت - فوصلها في مايو سنة ١٢٩٨ (١٦) .

وعلى مائق هذا الملاح ، القسى البعض مسئولية وصول البرتغاليين الى الهند ، وما ترتب على ذلك من نتائج . ولا شك أن هذا الحكم جاء غاية في القسوة ، وهو بعيد كل البعد عن التفسير العلمى السليم ، ذلك أن البرتغاليين استروا - خلال تلك الفترة - بالواجهة التجارية ، ولم يكسفوا عن أهدافهم الحقيقية ، ولهذا كان من السهل عليهم العثور على من يتعاون معهم ، طالما كانت معاملتهم حسنة ، وكفلوا بأعطاه الأجر المناسب . وإذا كان البعض قد امتنع من التعامل معهم أو لجأوا الى الهرب والفرار فلندا اكتشفوا أنهم مسيحيون ، فإن ذلك لم يكن عند البعض الآخر سببا كافيا لانتهاج هذا المسلك معهم ، إذ لم تخل منطقة شرق إفريقيا أو الهند من المسيحيين الذين كانوا يعيشون جنباً الى جنب مع مسلمي تلك المناطق . ومن ناحية أخرى ، فانه لو لم يتيسر لفاسكو دى جاما الحصول على الملاح المنشود ، فلم يكن ذلك - بالطبع - نهاية للجهود البرتغالية ، بل من المؤكد أن تلك المحاولات كانت ستستمر مهما كانت التضحيات ، إذ كيف يتخلى البرتغاليون تسمين عامسا دون كلل أو ملل في أعمال الكشوف للسواحل الإفريقية ، معتمدين على أنفسهم وخبراتهم البحرية وما اكتسبوه من خبرات تدريبية خلال عمليات الكشوف حتى

توصلوا الى الساحل الإفريقى الشرقى - وهى مرحلة من أصعب المراحل - ثم يتوقفون بعد ذلك ، ليجرد امتناع الرشدين عن قيادة اسطولهم الى الهند ؟ . وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان مقاطعة الملاحين لهم ، فقد كان فى الامكان الاحتذاء ببعض السفن المتجهة - فى موسمها - الى تلك المنطقة ، واقتفاء أثرها دون كبير عناء ، أو اختطاف الملاحين واجبارهم على ارشادهم بالقوة .

والموضوع الذى نعرض له بالمناقشة فى هذا المجال يتعلق بمحاولة التعرف على ملاح فاسكو دى جاما وجنسيته .

ويعتبر النهروالى ، أول من أشار - من المؤرخين العرب - الى موضوع الملاح وحدد اسمه ، قال ، :

(وقع فى أول القرن العاشر من الحوادث النواحد النوادر ، دخول الفرقتال (البرتغال) اللعين من طائفة الفرنج اللامعين الى ديار الهند . وكانت طائفة منهم يركبون من زقاق سبته في البحر ، ويلجئون في (بحر) الظلمات ويمرون بموضع قريب من جبال القمر ... ويصلون الى المشرق ، ويمرون بموضع قريب من الساحل في مضيق ، أحد جانبيه جبل ، والجانب الثاني بحر الظلمات ، في مكان كثير الأمواج لا تستقر به سفائنهم وتكسر ولا ينجو منهم أحد . واستمروا على ذلك مدة ، وهم

(١٦) جيان : *ولائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن أفريقيا الشرقية* ، نقله الى العربية يوسف كمال ، الطبعة الاولى ١٩٢٧ ، ص ٢٠٩ ، سوفيلا هاو : *في طلب التوابل* ، ص ١٩٧ ، كراتشكوفسكي : *تاريخ الادب الجغرافى العربى* ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، ١٩٦٥ ، القسم الثاني ، ص ٥٧٢ ، جورج فاضلو حوداني : *العرب والملاح* ، في المحيط الهندى ، ترجمة د . يعقوب بكر ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٢٧ ، آندو عبد العظيم : *ابن ماجد الملاح* ، سلسلة اعلام العرب ، العدد ٦٢ ، مارس ١٩٦٧ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٥٢ ، الملاحه وعلوم البحار عند العرب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (١٢) ، يناير ١٩٧٩ ، ص ١٣ ، ١٢٧ ، جمال زكريا قاسم : *الاصول التاريخية للملاحة العربية الإفريقية* ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٧٠ ، Strong : *op. cit.*, pp. 397, 428.

Ferrand : *Introduction à l'Astronomie nautique Arabe*, Paris, 1928, pp. 183-184, *Le Pilote Arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des arabes au XVe siècle*, Annales de Géographie, Paris, 1922, p. 292.

من مرة تثبيت وجودهم وسيطرتهم ، ولم يتمكن العرب من التصدى لهم ، أو لن جساء بعدهم من العناصر الأوربية الأخرى أو منافستهم (٢٠) .

في حين ينفي آخرون تورط ابن ماجد المسلم التقى الورع في معارضة البرتغاليين الصليبيين ، ويستبعدون أن يتسبب ملّاح عربي كبير مثله في تسهيل تثبيت الوجود البرتغالي في المنطقة ، والقضاء على اللاحه العربية في المياه الشرقية . وقد استند أصحاب هذا الرأي على عدم تعرض المصادر العربية المعاصرة للإشارة إلى ابن ماجد ، سواء بالتصريح أو التلميح (٢١) . إذ أن النهر والى (ت ٩٩٠ هـ / ١٥٨٢ م) متأخر كثيرا ، ثم أنه لم يوضح المصدر الذي اعتمد عليه فيما أورده . يبرز ذلك أن المصادر البرتغالية التي أرخت تلك الحوادث ، قد نصت على غير ذلك ، ولم تذكر شيئا عن اتصال فاسكو دى جاما بابن ماجد .

وفيما بين الآليات والنسب ، أصبح موضوع ابن ماجد قضية ، يتمسك كل طرف فيها برأيه ويتمسك له ، في حين يحاول

يكون في ذلك المكان ، ولا يخلص من طائفتهم أحد إلى بحر الهند ، إلى أن خلص منهم غراب إلى الهند ، فلا زالوا يتوصلون إلى معرفة هذا البحر ، إلى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد ، صاحبه كبير الفرنج - وكان يقال له إلى ملندي - وهافره في السكر ، فطمحه الطريق في حال سكره ، وقال لهم ، : لا تقربوا الساحل من ذلك المكان ، وتوغلوا في البحر . ثم هودوا ، فلا تنالكم الأمواج . فلما طلوا ذلك ، صار يسلم من الكسر كثير من مراكبهم . فكثروا في بحر الهند ... وصارت الإمدادات تترادف عليهم من البرتغال . فصاروا يقطعون الطريق على المسلمين أسرا ونهباً ، يأخذون كل سفينة غصباً ، إلى أن كثر ضررهم على المسلمين ، وصم أذهام على المسافرين (١٧) .

وعلى هذا النص اعتمد المستشرق الفرنسي جبريل فران (G. Ferrand) فيما ذهب إليه ، من أن أحمد بن ماجد العربي المسلم هو الملّاح الذي قاد أسطول فاسكو دى جاما من ملندي إلى موطن التوابل في قاليقوت (١٨) . وبذلك حمّله أصحاب هذا الرأي وزد ما ترتب على ذلك العمل من نتائج ضد المصالح العربية والإسلامية (١٩) . بعد أن تمكن البرتغاليون

(١٧) البرق اليمني في الفتحة الشمالي - اشرف على طبعه حمد الجاسر ، الطبعة الأولى ١٩٦٧ - ص ١٨ - ١٩ ، ولقبن ، الشيلي اليمني : السنّا الباهر بتكميل النور السافر في أخبار القرن العاشر ، مطبوع رقم ٢٠٢٢ ، لربيع تيمور بدار الكتب المصرية ، ص ٧ - ٨ ، (فعلى الرغم من أن الشيلي لم يشر إلى النقل من النهر والى ، إلا أنه يتفق بالقرنة اعتماده عليه والنقل حرفياً منه) .

Ferrand : Le Pilote Arabe de Vasco de Gama , pp. 290-307, Art. Shihab (١٨)
AL-Din, p. 368, in ENC. of Islam, vol. IV.

(١٩) شوموفسكي : مقدمة كتاب (ثلاث أذهار في معرفة البحار ، لابن ماجد) ترجمة د. محمد منير مرسى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٩ .

(٢٠) جورج فاسكو هوراني : نفس المرجع ، ص ٢٢٧ .

(٢١) انظر ، أنور عبد العظيم : اللاحه وعلوم البحار عند العرب ، ص ١٢٢ ، (حيث عدل من رأيه السابق) . لقبن كتابه ، ابن ماجد الملّاح ، ص ٧ - ٥١ - ٥٢ . وانتيران موضوع قيادة ابن ماجد للأسطول البرتغالي ، ما هو إلا أسطورة دوج لها كل من جابر بيل فران والمستشرق الروسي تيودور شوموفسكي من بعده) . ويقرر الدكتور جيمس العظيم : « يتكرر من التلقاة والافتتان بأن ابن ماجد لم يكن هو الدليل أو الرشيد الإلهي لراكب دي جاما ، ولا لغيره من الآبيرات البرتغاليين » .

آخرون هدم القضية من أساسها ، بانتكار وجود ملاح عربي بهذا الاسم .

على أن الأمر ليس اجتهدا في توجيه اتهام باطل ، أو نفى حقيقة ثابتة ، وإنما المقروض أن تستهدف الدراسات والبحوث التاريخية الوصول إلى الحقائق المجردة ، أو الإقتراب منها قدر المستطاع ، مع تدعيم ما يتم التوصل إليه بالأدلة والبراهين ، مع بيان الظروف التي أحاطت بالواقعة أو الوقائع ، والأسباب التي أدت إليها ، مما يضع الأمور في نصابها دون أدنى خجل ، ومهما كانت النتائج مؤسفة . إذ لا يجب أن ينصب الاهتمام على تقاض معينة من التاريخ دون غيرها ، كما أنه ليس من الضروري أن تكون الحوادث الهامة ، أو ما يمكن وصفه بالجانب المشرق للتاريخ ، هو وحده الذي يثير الاهتمام أو تقتصر الدراسات عليه ، فالتاريخ بمرادفه المختلفة - الشرقية أو غير الشرقية أو المؤسفة - كل لا يتجزأ ، مظنة وعبرة . وليس الأمر مبالاة أو مناظرة يجتهد كل طرف فيها باقناع الطرف الآخر - بالحق أو الباطل - بوجهة نظره . وفيما يتعلق بموضوعنا ، فإنه لا يجب أن يبلغ الاشتغال إلى حد اتكار وجود أحمد بن ماجد . إذ أنه من الواضح أن أصحاب هذا الرأي إنما يستهدفون تخليص العرب

- ممثلين في ابن ماجد العربي المسلم - من همزة قيادة الأسطول البرتغالي ، وما يترتب على ذلك من آثار .

فابن ماجد ، حقيقة واقعة لا مرأه فيها . فهو شهاب الدين أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبي معلق السعدي بن أبي الركائب التجدي (٢٢) وهو وإن كان أصلا من نجد الحجاز ، إلا أنه ولد وشب في ظفار بعمان ، وهو سليل أسرة عريقة فسي اللاحة ، ضليعة في علوم البحار ، فقد كان أبوه وجده من اللاحين المشهورين (٢٣) وقد سجل والده تجاربه البحرية في مصنف ضخّم أطلق عليه « الأرجوزة الحجازية » ، في وصف اللاحة في البحر الأحمر ، لعرف بـ « ريسان البرين » (٢٤) (أي العربي والأفريقي للبحر الأحمر) .

ولهذا ، فلم يكن غريبا أن يبرع ابن ماجد ويصلو نجمه في هذا المضمار ، حتى أصبح فريد عصره في هذا الفن ، وقد نالت مؤلفاته على الثلاثين (٢٥) ، فيها من التواريخ ما ثبتت تواجده في ذلك العصر بالتعدد .

وهكذا حاز ابن ماجد شهرة كبيرة استمرت إلى ما بعد عصره بقرون ، فقد

(٢٢) شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٧٧ - ٧٨ ، ٩٥ ، أنور عبد العظيم : ابن ماجد اللاح ، ص ١٢ ، اللاحة وطوم البحار ، ص ١٢٦ ، وأنظر : محمد كرد علي : الإسلام والعبادة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ١ ص ٢٢٩ (حيث لقب ابن ماجد بـ « البحري ») .

Ferrand : Art. Shihab AL-Din Ahmed B. Madjid, p. 365.

(٢٣) كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، القسم الثاني ، ص ٥٧٣ ، Ferrand : Introduction à l'astronomie nautique Arabe, pp. 221-222, L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siècles, (J.A., vol. 204, 1924), pp. 197-209.

(٢٤) كراتشوفسكي : نفس المرجع والمصلحة ، أنور عبد العظيم : ابن ماجد اللاح ، ص ١٢ ، Ferrand : Art. Shihab AL-Din. p. 365.

(٢٥) شوموفسكي : الدراسة التاريخية ، لكتاب (ملائكة) ، ص ٧٧ ، وأنظر : أنور عبد العظيم : نفس المرجع ، ص ٦٤ (حيث ذكر أن مؤلفات ابن ماجد بلغت الأربعين) .

هذا فيما يتعلق بالبيات حقيقة وجود شخصية ابن ماجد . أما فيما يخص بنفى قيامه بقيادة اسطول فاسكو دى جاما الى الهند ، فان اصحاب هذا الراى يعتمدون بالاضافة الى ما وجهوه من نقد لرواية النهروالى - على ما ذكرته المصادر البرتغالية من ان صلاح فاسكو دى جاما ، كان ربانا مسلحا من كجرات بالهند (٢٩) ، معروف عليه دى جاما فى مالندى . وذكرت تلك المصادر ان هذا الملاح هو ، : (معلم كانا Malem Cana) (٣٠) ، او (معلم كاناكا Malemo Canaque) (٣٠) ، او (معلم كاناكا Canaga) او (كاناك Kanak) (٣٢) . وان هذا الزيان هو الذى دل دى جاما ، واصل مسفته الى ميناء قاليقوت

شاهد الرحالة الانجليزى ريتشارد بيرتون (٢٦) (Richard F. Burton) هند رحيله من بندر المحلى فى عدن سنة ١٨٥٤ ، ان ملاحى عدن كانوا يقرأون الفاتحة على روح ابن ماجد كلما اقلعوا منها اعترافا بفضلته (٣٧) ، اذ استمر الاعتماد على مصنفاه الى ما بعد ذلك ، وانه كان معروفا ايضا فى الهند وجزر اللديف فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، فقد ذكر جيمس برنسب (James Prinsep) انه كان يبحث من بوصة عربية ، فلما اخفق فى سماعه ، قدم له احد اصدقائه اللدفيين رسما لها ، انتزعه له من احدى المخطوطات لابن ماجد ، وقد فضل الناخوذة - الذى كان المخطوط فى حوزته - قطع ورقة الخريطة ، لانه لم يكن يستطيع الاستغناء عن المخطوط أو التفريط فيه لاهميته (٢٨) .

(٢٦) First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar, (London, 1856, p. 3f.

(٢٧) كراتشكوفسكي : نفس المرجع والصلحة : انور عبد العظيم : نفس المرجع ، ص ٢٦ ،

Ferrand : Introduction a l'Astronomie Arabe, PP.227-228, & Art. Shihab AL-Din Ahmad B.Madjid, P. 368.

Ferrand : Art. Shihab AL-Din, p. 368. (٢٨)

Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. M. Longworth Dames, Hakl. Soc., 1921, (٢٩)

II, pp. 61f. Pearce (F.B.) : Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, 1967, p. 59.

(٣٠) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٦٣ ، شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٥ - ٨٦ ، انور

عبد العظيم : الالحة ونظم البحار ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٤ ،

João da Barros : Decade Primeira de Asia (The little ed. 1778), BK. IV., ch. VI., pp. 319f. Pearce : op. cit., p. 97.

(٣١) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٦٩ ، شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٦ ، انور ميخائيل :

العلم عند العرب ، والره فى تطور العلم العالمى ، ترجمته عبد العظيم النجار ، ومحمد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٦٢ ،

ص ٥٣٣ ، انور عبد العظيم : المرجع السابق ، ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٤ ، ابن ماجد الملاح ، ص ٤٨ ، ٤٩ ،

Castanheda : Hitoria do descobrimento e Conquista da India Pelos Portuguezes, 1833, BK.

I, p. 41. Damiao de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbra, 1790, vol. I,

ch. XXXVIII, p. 87, Ferrand : op. cit., 183f, Strandes : op. cit., p. 30, Ingrams (W.) :

Zanzibar, its history and its People, (London, 1931) p. 97.

Kammerer : La Mer Rouge, p. 75.

(٣٢)

الى الاصل السنسكرىتى (Ganaka) اى
(الحاسب) او (النجم) (٢٥) . وعلى
ذلك يكون اصطلاح (معلو كانا) او (كاناكا)
بمعنى السلاح او الرىان المنمرس فى الملاحة
الفلكية (٣٦) ، اى الذى يسترشد
بالنجوم (٣٧) .

وربما تكون الكلمة مأخوذة من (جنك
Junk) وجمعها (جنوك) ، وهو
الاسم الذى عرفت به المراكب الصينية
الضخمة (٣٧) . وعلى ذلك يكون المقصود
ملاح او ريان الجنك . وباعتبار أن تلك
المراكب من أضخم المراكب العاملة فى بحار
الصين والهند ومياه جنوب الجزيرة العربية ،
وشرق افريقية ، وأن ريان تلك السفن من
شأنه أن يكون ذا خبرة كبيرة بالياه الشرقية

الهندي . واستنادا على ذلك ، يكون الملاح
هنديا وليس هربيا ، مما ينفى قيام أحمد بن
ماجد بهذه المهمة .

غير أن هذه الالفاظ التى اطلقتها تلك
المصادر على هذا الملاح ، تبدو غامضة
للوالة الاولى ، فكلمة (معلو Malemo) ،
كلمة موأاحية مأخوذة من الاصل العربى
(معلم) (٣٣) ، وهى تعنى (الاستاذ) .
واستخدمت لدى ملاحى تلك الفترة بمعنى
(الرئيس) او (الرىان) (٣٤) .

اما كلمة (كانا Cana) او (كاناكا
Canaque) او مترادفاتها ، فيذكر المستشرق
الفرنسي لسان (Ferrand) أنها كلمات
مستخدمة فى مليبار وهى ترجع

(٣٢) كراتشكوفسكى : نفس المرجع ، ص ٥٦٩ ،

Ferrand : op. cit., pp. 182f, Le Pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, n.2.

(٣٤) شوموفسكى : نفس الدراسة ، ص ٨١ .

Ferrand : Ari Shihab AL-Din (Ency. of Islam) vol. IV, p. 363.

(٣٥)

(٣٦) كراتشكوفسكى : نفس المرجع ، ص ٥٦٩ - ٥٧٠ ، انظر ميبلى : العلم عند العرب ، ص ٥٣٢ ، انظر عبد العظيم :
ابن ماجد الملاح ، ص ٤٩ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٢٧ .

Ferrand : Le Pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, Kammerer : La Mer Rouge, p. 75.

(٣٧) سوليا هاو : نفس المرجع ، ص ١٩٧ .

(٣٨) الجنوك ، سفن كبيرة ضخمة ، ذات اذينة للهور فيها البيوت (الغرف) والمصارى (غرف النوم)
والغرف للتجارة ، وهذا النوع من السفن مجهز بالثى مشر قلما ، ونحو عشرين مجذافا كبيرا كالصواري ، يجتمع على
الواحد منها المشرقة والخمس مشر رجلا ، ويجذفون بها وقوا صفتين متقابلين ، ول كل مجذاف حبلان عظيمان ،
وبخدم المركب الواحد ألف رجل ، منهم ستمائة من البحارة وأربعمائة من المقاتلة (انظر ، ابن بطوطة : تحفة النظار ،
القاهرة ١٩٣٨ ج ٢ ص ١١٦ ، ١٥٧ ، ١٦١ - ١٦٢ ، دويش النعيلي : السفن الاسلامية على حروف المعجم ، طبعة
جامعة الاسكندرية ١٩٧٤ ص ٢٩ - ٣٠ .

Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchung Uber Vorkommen und bedeutung der
Termini, Zwickau, i, sa, 1934, pp. 20f, Dozy (R.) :

Supplément Aux Dictionnaires Arabe, (Reproduction de l'Édition Originale De 1881) Beyrouth
1968, T. I, p. 225.

أشواء جديدة على « ملاح » ناسكو دي جاما

الى بلاد الصين (٣٩) . وإذا كانت الجنود صينية الصنع ، إلا أن امتلاكها أو العمل عليها ليس قاصرا على الصينيين (٤٠) .

وقد أخذ كراتشكوفسكى بما ذهب إليه وإيا ما كان الأمر ، فإن ما أطلقت المصادر فران (Ferrand) من تفسير ما أطلقت

(٣٩) عرفت الجنود الصينية طريقها — منذ زمن طويل — الى عدن ولها من موانئ مطلقتي جنوب الجزيرة العربية وشرق افريقية ، وشاركت غيرها من مراكب الهند والسند وكرمان وفارس وعبان في نقل السلع والبضائع من وإلى موانئ تلك المناطق (ابن الودي : خربة المجانب وخرية الغرباء ، القاهرة ١٢٠٩ هـ ، ص ٥٦ ، أبو القاسم : تلويح البلدان ، باريس ١٨٤٠ ، ص ٧٨ ، التمشلي : نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ليدج ، ص ٢١٦) وكانت عدن تمثل حلقة الوصل ، ومركز التبادل التجاري بين بلدان الشرق ومصر عبر البحر الأحمر . ونشطت الحركة التجارية نتيجة اهتمام سلاطين اليمن بها ، مما كان له اعظم الأثر في ازدهار حركة التجارة المحلية في عدن والبحر الأحمر ، وقد استمر الأمر على ذلك بصفة عامة حتى القرن التاسع الهجري (١٥٠٠) ، فمع بداية العهد الثالث من ذلك القرن تغيرت سياسة سلاطين اليمن ، وتصلبوا مع التجار ، واسادوا معاملتهم ، واضطر القليون فيها من التجار الى الفرار منها الى جدة والهند ومطيا ، فطغى عن تلك الممالك (يا سفره : قلعة النصر في وفيات ايمان الدهر — مطبوع بمكتبة بني جامع بالاستسكة وقام ٨٨ مصور بدار الكتب برقم ١٦٧ تاريخ ج ٢ ، ص ١١١٢ ، تاريخ لفر عدن ، تحقيق أوسكار لوفلين ، ليدج ١٩٣٦ — ١٩٥٠ ج ١ ص ١٢) ، وكان ذلك سببا لما قام به أحد تجار الهند مدة محاولات ، فكلت جهوده بالتفاجع ، بعد التشناع السلطان برسباي وترحيبه بهذه الفرصة التي سبحت له بالتعامل مباشرة مع تجار الشرق ، مما أدى الى الطعاع وصول التوابك الى عدن (يا سفره : قلعة النصر ج ٢ ص ١١٠٢ ، القاضي : شفاء الغرام باخبار البلد الحرام ، القاهرة ١٩٥٦ ، ج ٢ ص ٢١٠ ، القزويني : السلوك اعرفه دول الملوك ، تحقيق سعيد عاشور ١٩٧٠ — ١٩٧٢ ج ٤ ص ٦٨١ — ٧٠٧ ، ابن شاهين الظاهري : كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك ، تحقيق بولس دافيس ، باريس ١٨٩٤ ، ص ١٤ ، ابراهيم علي طرخان : مصر في عصر المماليك البركاسة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، احمد دواج : ابحاث جديدة من التحول وتحولت السفن مباشرة الى جدة التي ازدهرت وازلت معاصرات الجمعية التاريخية ، ١٩٦٨ ، ١٨٧)

Lane-Poole : A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1936, p. 310, Wiet (G.) : Histoire de la Nation Egyptienne, T. IV, (L'Egypte Arabe) Paris, 1937, pp. 573-576).

وتحولت السفن مباشرة الى جدة التي ازدهرت واركتفشتها واصبحت بندرا عظيما ، واحتلت مكانة عدن التي نال مركزها التجاري ، وتدهورت احوالها ، اما بالنسبة للمراكب الصينية (الجنود) فقد بحث ملك الصين سفارة الى سلطان اليمن الناصر أحمد الرسولي سنة ٨٣٢ هـ / ١٤٢٢ م لإقناعه بضرورة حسن معاملة التجارة (الطرجي : المسجد المسبوق — مطبوع ، ص ٥٨٥ — ٥٨٦ ، ان الدمع : قرة العين في اخبار اليمن اليوم — مطبوع — دولة ١١١١ هـ ، بغية الاستبديل في اخبار زليد — مطبوع — ص ٧٨ ، يهيميرين الصين : غاية الاماني في اخبار القطر اليمني — تحقيق سعيد عاشور ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٥٦٥) وقد بلغ من ضعف عدن انه لم يكن تحريف حوالة صينيتين صينيتين سنة ٨٣٥ هـ / ١٤٢٣ م فافسر دبلوماسيا الى مراسلة لافرجة الذي اذن له في الوصول (القزويني : السلوك ، ج ٢ ص ٨٧٢ — ٨٧٣ ، ابن تليرى يردى : التيجان الزاهرة ، طبع دار الكتب ج ١٤ ص ٣٢٢)

De La Roncière (Ch.) : Le découverte de l'Afrique au Moyen Age, Le Caire, 1925-27, T.II, p. 118, Lewis (B.) : Egypt and Syria (The Cambridge History of Islam), Camb. 1970, vol. I, p. 224).

== فكانت تلك هي المرة الاولى التي وصلت فيها الجنود الصينية الى البحر الأحمر ، وبداية التعامل المباشر بين ميناء جدة واليمن .

(٤٠) ذكر ابن بطوطة « أن من أهل الصين من يكون له المراكب الكثيرة » يبعث بها وكلاءه « الى البلاد » ثم اشرف الى الجنود الثلاث مئة التي كان يمتلكها صاحب قاليكوط وكان وكيل أحد هذه الجنود رجل من أهل الشام يدعى سليمان الصلبي (نسخة النفاذ ج ٢ ص ١١٧) كما اشار الى انه عندما أراد العودة من ميناء الزينين بالصين الى الهند وجد جنكا « فملك الظاهر صاحب الجاوة » أهله مسلمون (نفس المصدر ج ٢ ص ١٧٢) .

الى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد ، صاحبه كبير الفرنج - وكان يقال له ، الى ملندي - وعاشره في السكر ، فعلمه الطريق في حال سكره . وقال لهم : لا تقربوا الساحل من ذلك المكان ، وتوغلوا في البحر ثم عودوا ، فلا تنالكم الامواج . فلما نعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم .»

ولا شك انه من الضروري - قبل الخوض فيما حذره النهروالي عن ابن ماجد - تفسير او نقد بعض النقاط ، وتحديد مفاهيمها ، مما يساعد على توضيح النص والوصول الى المعنى الحقيقي او التقريبي الذي استهدنه المؤلف .

فقد حددت المصادر البرتغالية - كما سبق ان ذكرنا - ان فاسكو دي جاما تعرف على ملاحه في ميناء ملندي (٤٢) ، في حين لم يشير النهروالي الى مكان هذا اللقاء ، وأطلق - في نفس الوقت - كلمة (الـى ملندي) على كبير الفرنج ، وهي كلمة تبدو غير هريية ، الا أنها تشبه اسم المدينة ، مما قد يثير نوعا من الشك حول حقيقة هذه الكلمة عند النهروالي ، لاحتمال وقوع خلط عنده بين اسم المدينة واسم القائد أو لقبه . الا انه يمكن القول بأن المقصود فعلا بهذا التعريف هو (كبير الفرنج) دي جاما وليس المدينة ، فقد ذكر فرنان (Ferrand) أن كلمة (الى ملندي) أو (الاملندي) ما هي الا تحريف للفظ البرتغالي (الميراني Almirante) (٤٤) الذي يقابل في

المصادر البرتغالية ، من أن الملاح (مسلم من كجرات) ، أن ذلك لا يعني جنسيته أو موطنه ، وأن المقصود هو خبراته البحرية ، النظرية والتطبيقية أو العملية الكبيرة ، المتعلقة بصلته وارتباطه بالهند ، من حيث كثرة تردده عليها . أما من تلميذه بالكجراتي ، فربما تكون كجرات كانت مركزا لعملياته البحرية (٤٥) . وكنتيجة لهذا التفسير ، فإن هذه الخاصية تنطبق على أحمد بن ماجد « رئيس علم البحر » علميا ، و « أسد البحر » عمليا في تلك الفترة . لذلك رأى فرنان (Ferrand) أن ابن ماجد هو الذي أُرشد دي جاما ، وأوصله الى الهند ، ويدعم رأيه - كما سبق ان ذكرنا - باعتداده على نص النهروالي ، الذي ذكر الاسم صراحة .

على أنه من أجل الوصول الى الحقيقة التاريخية ، أو الاقتراب منها ، نرى أن ذلك يستوجب الصعود الى نص النهروالي ، تأمله كله ، أو الجزء الأخير منه على الأقل ، في محاولة للتمعق في فهمه وتحليله قدر الطاقة . فقد أشار هذا المؤلف الى المتاعب التي تعرض اليها البرتغاليون لها ، ثم استطرد موضحا ومؤكدا عجزهم عن التوصل لمعرفة الطريق الى الهند ، وجهلهم أسرار الملاحة في هذه المياه ، وأن الفضل إنما يرجع الى الملاح العربي أحمد بن ماجد فيما تحقق لهم من الوصول الى مواطن التوابع ، وقال : «

فلا زالوا يتوصلون الى معرفة هذا البحر

(٤١) كراتشكوفسكي : نفس المرجع ، ص ٥٧٣ ،

Ferrand : Introduction a l'Astronomie nautique arabe, p. 228, L'Element Persan dans les textes nautiques arabes, p. 194.

(٤٢) انظر ما سبق .

(٤٣) كراتشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافي ، ص ٥٧٠ ، ٥٧١ ، شوموفسكي : نفس الدراسة ، ص ٨٧ ، انور عبد الحليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٠ ، ٥٢ ، الملاحة وعلوم البحار عند العرب ، ص ١٢٨ .
Ferrand : Introduction a l'Astronomie nautique Arabe, pp. 188f. Art. Shihab AL-Din Ahmad B. Majid (ENCY, of Islam) vol. IV, p. 362.

الفترة التي استغرقتها الرحلة من مالندى الى فاليقوط (٤٨) .

وفيما يتعلق بما ورد في النص ، من ان ابن ماجد « ذلهم » الى معرفة هذا البحر ، بعد ان « صاحبه كبير الفرنج » ، فان كلمة (دل) هنا ، لا تعنى قيادة سفنهم ، بل هي بمعنى (اشار عليهم) او (وضع لهم) ما كان مستغلقا عليهم . اما كلمة « صاحبه » ، فهي بمعنى (قريه) واظهر المودة نحوه ، وعمل على اكتساب صداقته .

وان نظرة الى النص ، لكافية لتأييد هذا التفسير ، فكلية « صاحبه » وضحا النهر والى ذلك بكلمة « حاشره » ، اما كلمة ذله او « ذلهم » ، فبسطها بمعنى « علمه » او علمهم . يؤكد هذا التفسير وينعجه ما أورده المؤلف نفسه عندما حصر عمل ابن ماجد في القول دون القيادة ، وهو ما يتضح من قوله ، ان ابن ماجد : « قال لهم ، لا تقربوا الساحل ... وتوغلوا في البحر ، ثم هودوا ، فلا تتألكم الامواج . فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم » .

وبهذا يتحدد ان ما قام به ابن ماجد - طبقا لنص النهر والى - ينحصر في تعليم البرتغاليين الطريق قولا ووصفا ، وليس عملا وقيادة ، أي ان الامر لم يتعد مجرد اسداء النصيحة وتقديم المشورة ، وامدادهم بالمعلومات التي من شأنها تسهيل مهمة الوصول الى الهند .

الانجليزية (Admiral) (٤٤) ، اي اميرال او امير البحر . الا ان الاختلاف قد يسبب كسيرا بين كلمتي (اللى ملندى) و (الميرانتى) ، غير انه بالرغوع الى تاريخ كلوة ، المعروف باسم « السلوة فسى اخبار كلوة » نجد انه عندما تعرض لذكر اخبار وصول البرتغاليين الى ميناء مالندى ، يقول : « واسم ناخلاههم المرى » (٥٥) ، وعلى ذلك يكون المقصود فعلا بهذه الاشارة هو القائد البرتغالى ، وكلمة (المرى) وان بدلت مختلفة ومعروفة عما ذكره النهر والى ، الا انها اقل تحريفا بالنسبة للفظ البرتغالى ، وتتفق تحديدا ومعنى معه ، مما يدل على ان الكلمة لم يقصد بها اسم المدينة ، وانما كانت لقبيا بحريا كان لاسكو دي جاما يحمله على ما يبدو .

اما ما ذكره النهر والى عن ابن ماجد ، وان كبير الفرنج « حاشره في السكر » ، فانه وان كان معروفا ان كثيرا من البحارة ، قد درجوا - في كل زمان ومكان - على شرب الخمر ، الا انه نظرا لما هو معروف عن تدين ابن ماجد ومثاله خلقه ومثته - وهو ما يظهر جليا في مؤلفاته (٤٦) فان تهمة تعاطي ابن ماجد الخمر تكون مستبعدة ، اذ قد يكون النهر والى قد وضحها لتبرير قيامه بتعريف البرتغاليين اسرار الطريق الى الهند (٤٧) . كما انه لا يعقل ان يتولى ابن ماجد قيادة الاسطول البرتغالى ، وهو في حالة سكر مستمرة ، قرابة شهر من الزمان ، وهى

Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary., 1974.

(٤٤)

Strong : The History of Kilwa, pp. 396, 398, 427, 428.

(٤٥)

(٤٦) انظر ، احمد بن ماجد : ثلاث اذهار ، ص ١٨ ، ٥٢ ، ٦٨ ، انور عبد المليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٢ ، الملاحه وعلوم البحار ، ص ١٣٣ .

(٤٧) كراشكوفسكي : تاريخ الادب الجغرافى ، ص ٥٧١ ، Ferrand : Art. Shihab AL-Din , p. 362

(٤٨) شوموفسكي : الدراسة التاريخية ، ص ٨٦ .

١ - قد تكون الزيارة استجابة للصوة دى جاما ، الذى عمل خلال تلك الرحلة على توطيد اواصر الصداقة مع الوطنيين ، أو اطمم السفن التى يجدها فى الموانى التى يرسو باسطوله فيها ، فكان يدمو سلاطين أو حكام تلك الموانى ، واطقم السفن الراسية فيها ، فيستنى بهم ويكرهم (٥١) ، ويعمل على التقرب اليهم - وهى سياسة سار البرتغاليون عليها خلال تلك الرحلة - من أجل ادخال الطمانينة فى نفوس من يتعامل معهم فى تلك المناطق ، واكتساب لقتهم وضمان عدم التعرض لثأوتهم ، مما يساعد على تسهيل مهمته .

٢ - أو أن الزيارة كانت مجاملة من ابن ماجد لصديقه ملك المندى الذى رحب بالبرتغاليين (٥٢) خوفا أو ضعفا (٥٣) ، أو أن ملك المندى كان يهدف الى توطيد العلاقات معهم ، لامكان الاستفادة منهم ضد عدوه ملك منبسة . ولهذا طلب من دى جاما المرور بمالندى عند عودته من رحلة الهند (٥٤) ليبحث معه وسدا رسيا الى ملك البرتغال للتحالف معه (٥٥) ولهذا كان على

ويدهه المناسبة ، فانه لا بأس من وقفة عند موضوع السكر مرة أخرى ، اذ لو صح ما اشار اليه النهروالى فى هذا الصدد ، لكان دليلا على رفض ابن ماجد التصريح بسر الطريق ، وانه لم يبع به الا بعد أن أجبره دى جاما على شرب الخمر ، أو انه استطاع - عندما قدمها له - اقتناعه بأنه ما هو الا شراب وطنى مفيد ، فشربه ابن ماجد دون أن يدرى حقيقته ، ربما لأن مذاقه لم يثر الشك فى نفسه (٤٩) . فلما لعبت الخمر براسه وفقد سيطرته ، أصبح من السهل على فاسكو دى جاما انتزاع السر منه .

والذا كان ابن ماجد قد اشار الى الافرنج (البرتغاليين) فى مؤلفاته ، وبالتحديد نفس « الأرجوة السفالية » (٥٠) الا أنه لم يضمنها ما يمكن الاستناد اليه ، أو الحكم بموجبه بأنه هو الملاح الذى قاد الاسطول البرتغالى ، أو حتى مجرد الاتصال بفاسكو دى جاما . الا أنه ليس من المستبعد أن يكون قد قام بزيارة للاسطول البرتغالى فى ميناء مالندى ، لسبب أو أكثر مما يلى : -

(٤٩) اشارت سونيا هاو ، الى ان دى جاما كان قد استضاف عند وصوله الى موزمبيق بعض بحارة اطمم السفن التى كانت راسية فى الميناء ، ودمعاهم الى مادية على ظهر إحدى سفنه ، وقدم لهم « أجود الأبله التى الجبل الصيوف عليها باستحسان » (فى طلب التوابل ، ص ١٩٢) مما يدل على أن مذاقها لم يكن مؤلوا لديهم ، أو أنه كان مقبولا مما يبرر ما قد يكون من اقبال ابن ماجد عليها - اذا كل ذلك قد حدث فلا بد أن يشك فى أمرها .

(٥٠) أحمد بن ماجد : ثلاث أهازج ، ص ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، أنور عبد العظيم : ابن ماجد اللاح ، ص ٩٦ ، اللاح وظلوم البحار ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٥١) سونيا هاو : فى طلب التوابل ، ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٥٢) سونيا هاو : نفس الرجوع ، ص ١٩٦ .

(٥٣)

The History of Kilwa, pp. 397, 428.

Strandes : The Portuguese Period in east Africa, pp. 30, 32.

(٥٤)

(٥٥) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وصغارية من افريقية الشرقية ، ص ٢٠٩ . (وقيل بأنه عندما عاد دى جاما من رحلة الهند الى مالندى ، طلب منه ملكها السماح لاثنتين من الرشدنين بمرافقته الى البرتغال للاحه الفرصة لهما لدراسة الشاطئ وملاحقة مماله ، ليتكما من مساعده من يأتى من البرتغاليين بعده ، فاستجاب له دى جاما) سونيا هاو : نفس الرجوع ، ص ٢٠٢ (ذلك ان الصداقة كانت قد توحدت بين الملك البرتغالى وملك مالندى ، وكان من بين الهدايا التى اهداها ملك مالندى كتلة من الصبر اللد ، طولها أكثر من متر « وعرضها كبري خاصة الرجل القويادى دى جاما الهدايا معه ، وقدم له عشرة صناديق ، وهى معظم السلع والهدايا التى كان قد اهداها قبيل رحلته الطويل حول طريق رأس الرجاء الصالح ، ولم يكن قد تعرف فيها) سونيا هاو : نفس الرجوع والصفحة .

الأمواج ، فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم » . وبهذا تنتهي مهمة ابن ماجد هند حد تقديم المعلومات القيمة لفاسكو دي جاما .

وإذا كنا قد توصلنا بعد هذه الدراسة التحليلية ، إلى هذه النتيجة الجديدة ، فإنه بقي لدينا نقطتان ينبغي استيفاءهما :

أولاهما : - لماذا اقتصر ابن ماجد على تقديم المشورة لفاسكو دي جاما ؟ ، وما هي أسباب عدم قيامه بقيادة الأسطول البرتغالي إلى الهند بنفسه ؟ .

وثانيتها : - من هو الملاح الذي استعان به القائد البرتغالي ، وتولى القيام بهذه المهمة ؟ .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فإنه يمكن القول بأن ابن ماجد كان موجوداً في مالندى وقت وصول البرتغاليين إليها ، أو أنه جاءهم أثناء تواجدهم في مينائها . ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان قد وصلها باعتباره مرشداً لبعض السفن التجارية ، فمن المعروف أن قواعد وأصول الملاحة تقضى بمسئولية الريان الكاملة على سفينته وحولتها ، بالإضافة إلى ضرورة المحافظة على أرواح طاقمها وركابها، وضمان وصول كل ذلك بسلام إلى البناء المقصود ، كما أن الريان هو آخر من يتخلى عن سفينته ، ومن أهم واجباته ألا يتركها حتى الرق الأخير (٥٩) . قال برزك ابن شهریار ، : « نحن الملاحين نصعد على

إبن ماجد أن يجامل ملك مالندى ، ويتسجيب له في الاتصال بالقائد البرتغالي .

٣ - أو كانت مقابلة ابن ماجد لدى جاما بتكليف من ملك مالندى أو استجابة لرجاله من أجل تخليص أحد أقرباء ذلك الملك ، الذي كان دي جاما قد اختطفه واحتجزه رهينة إلى أن يدفع له الملك من يمهده بالمعلومات التي تساعده على الوصول إلى الهند (٥٦) .

٤ - أو أنه وافق على الاجتماع بفاسكو دي جاما - كما يقول شومونسكي نقلاً عن فران (Ferrand) وقيل التعاون مع البرتغاليين نظير مكافأة مجزية (٥٧) - بالإضافة إلى حرصه على أرضه ملك مالندى من أجل ضمان استمرار العلاقات الطيبة معه (٥٨) . إلا أنه يمكن الرد على موضوع الأجر - على ضوء ما تقدم - بأنه يتعلق بالملاح الذي توجه فضلاً مع البرتغاليين إلى قاليقوت .

وإما ما كان سبب تلك الزيارة ، فلا شك أن حديثاً دار - من طريق مترجم برتغالي ممن يجيدون العربية - بين القائد البرتغالي وابن ماجد حول الآلات الملاحية التي كان البرتغاليون يستخدمونها ، أو تلك التي كانت مستعملة في البحار الشرقية ، وأن الحديث تطرق بالضرورة إلى الموضوع الاسامي وهو كيفية الوصول إلى الهند ، « فعلمه الطريق » وقال لهم ، : لا تقربوا الساحل ... وتوغلوا في البحر ، ثم هودوا ، فلا تنالكم

(٥٦) انظر ، أنود عبد العظيم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٤ .

Strandes : op. cit., p. 30.

Ferrand : Art. Shibab AL-Din B. Madjid, p. 362.

(٥٧)

(٥٨) شومونسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص ١٤٠ هاشم ٥١ .

Strandes : op. cit., p. 30.

(٥٩) شومونسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص ٧٩ ، أنود عبد العظيم : الملاحة وعلوم البحار ، ص

٢١٦ - ٢١٧ .

الذين لا يد وأنهم أصروا على الاستعانة به شخصيا ، ولا شك أنه اختلق المآذير حتى قبلوا البديل ، مكتنفين من أين ماجد بما أسداه لهم من معلومات أساسية ، سهلت لهم عملية متابعة ما قام به ذلك الملاح الذى انتهت مهمته الملاحية بالوصول بهم إلى الساحل الغربى للهند عند قاليقوت .

ويبدو أن ذلك الملاح لم يكن على درجة كبيرة من الكفاءة ، أو لم يكن متمرسا فى الملاحه بين شرق افريقية وقاليقوت مباشرة ، وأن اعتماد البرتغاليين كان مركزا على المعلومات التى أمدتهم بها ابن ماجد . يؤيد ذلك ما ذكرته المصادر البرتغالية من أن ملاح المالى قال - عندما أشرقت السفن البرتغالية على الساحل الهندى عند قاليقوت - : « لو أن فنى لا يخدمنى ، أمانا لى دولة قاليقوت » (٦٣) ، وهى عبارة محاطة بظلال من الشك وعدم التأكد ، لا يعقل أن تصدر من مثل ابن ماجد الذى كان رائد مصره فى الملاحة عملا ، وصاحب أشمل وأكمل موسوعة ملاحية ، اعتمد فى تأليفها على خبراته الشخصية العملية بصفة خاصة .

ومما يدل على أن ملاح فاسكو دى جاما لم يكن هربيا ، ما ورد صريحا فى المصادر البرتغالية التى شارت إلى زيادة للأسطول البرتغالى بميناء مالى ، قام بها جماعة من التجار الهندوس ومعهم أحد مسلمى كجرات ، أطلقت تلك المصادر عليه اسم

ظهر السفينة ، وبهذا ترتبط بها حياتنا ومصيرنا فإذا نجت السفينة نجونا ، وإذا هلكت هلكنا معها » (٦٠) . والمعلم (أى المسئول عن قيادة السفينة ، أو الرئاس) هو كالامام ، ولا يمكنه أينما كان ، أن يحصل على إذن بترك السفينة (٦١) .

وهكذا فإن تخلى ابن ماجد عن سفينته وترك قيادتها ، وانتقاله لقيادة الأسطول البرتغالى لما يتنافى مع قواعد وأصول الملاحة .

أما إذا كان تواجد ابن ماجد فى مالى غير سفين ، فقد يكون نورا فى ذلك الوقت ضيفا على صديقه ملك مالى ، ومن المحتمل فى تلك الحالة أن يكون قد استرسل الإرشاد ، ولهذا فإن قراره بعدم قبول القيام بالسفر مع البرتغاليين وقيادة سفنهم ، قد يرجع إلى أنه اكتشف أنهم مسيحيون ، وأنه شك فى نواياهم - لأنهم لم يكونوا حتى ذلك الوقت قد أعلنوا عن أهدافهم - ولهذا كان من السهل عليه الاعتذار بكبر سنه وعدم قدرته على القيام بهذا العمل ، لأنه كان قد تجاوز الستين من عمره (٦٢) .

أما بالنسبة للنقطة الثانية والأخيرة فى هذا المجال ، والمتعلقة بالسلاح الذى شارك فاسكو دى جاما رحلته الأولى إلى الهند ، فربما كان أحد مساعدي ابن ماجد ، أو غيره ممن تصادف وجوده فى مالى ، وأنه اضطر إلى تقديمه أو ترشيحه ليتولى القيام بدله بتلك المهمة من أجل التخلص من البرتغاليين

(٦٠) كتاب عجائب الهند يره ، ويهره ، وجزاره ، نشر التمس العربى P. A. Vandder Lith وترجمه للفرنسية

L'Marcel Devic, Leyde, 1883-1886, p.

Ferrand : Introduction à l'Astronomie nautique Arabe, pp. 182-183.

(٦١)

(٦٢) أنظر ، أنور عبد العظيم ، ابن ماجد الملاح ، ص ١٧ ، الملاحة وعلوم البحار ، ص ١٤١ .

(٦٣) أنظر ، شومفسكى : نفس التماسه التكوينية ، ص ١٤٠ هامش ٤٩ .

سياسية كشف شوموفسكي نفسه عن جانب منها عندما تطرق إلى أسباب الاهتمام بموضوع الملاحة في المحيط الهندي ، نفس دواسته التاريخية التي الحقها بتحقيقه لكتاب « ثلاث أكرار في معرفة البحار » لابن ماجد والتي انتهى من تحريرها سنة ١٩٤٧ أي عقب الحرب العالمية الثانية ، حيث قال : « وقلنا راودنا حتى الآن التفكير في هذا الجانب من الثقافة العربية ، فالحيط الهندي بعيد عنا ، ولم يكن لنا به اهتمام مطلقا ، وغالبا ما كانت صورة التي وصلت إلينا قائمة على أساس مترن من البحث العلمي ، أحتجيت فيه العناصر الشاعرية » . ويستطرد شوموفسكي متوهما الفرنسيين بقوله : « وقد أخذ المبادرة منا فران وزملاؤه من العلماء المظلمين Ferrand للإمبراطورية الفرنسية ، والذين ساعدوا على تفلنل نفوذها إلى الشرق . وطننا يحركه غرض نبيل نحو شعوب الشرق ، ويجب أن نسمع صوته ، ونعطي كلمته في مجال أدب الملاحة العربية » (٦٩) .

ويلقى هؤلاء التبعة على ابن ماجد ، ويتشغل شوموفسكي مما ذكره ابن ماجد من إشارات لأخبار البرتغاليين في « الأرجوة السفالية » دليلا على صحة تفسير فران Ferrand لنص النهر والى من أن ابن ماجد هو الذي تولى مهمة إرشاد البرتغاليين ، الذين يعتبر ذكره لهم في تلك الأرجوة من باب « تأنيب ضميده المر لا شاهد من سياسة البرتغاليين » (٧٠) ذلك أن الوجود البرتغالي أثار فيه

(معلوم كانا Malemo Cana (٦٤) أو (معلوم كانا Malemo Camaque) وقد وجد دي جاما في ذلك الرجل يتيته ، فاتفق معه على قيادة الأسطول وإرشاده إلى الهند . وما يذكر أن هذا الملاح أخبر القائد البرتغالي بأن بحارة كمباي - شاتهم في ذلك شأن جميع بحارة الهند - يسترضون بالنجوم في رحلاتهم البحرية (٦٦) ومن الملاحظ أن الحديث لم يتطرق إلى الملاحين العرب ، وافتصر على أخبار الملاحة عند الهنود . ولو كان ذلك المرشد عربيا لطمعن حديثه - الذي نقلته تلك المصادر - ما يعل على ذلك .

وعلى الرغم من اعتراف المستشرق الفرنسي فران Ferrand بأنه ليس للمصادر البرتغالية مصلحة في إخفاء حقيقة أمر ذلك الملاح ، إلا أنه يعجب في نفس الوقت لكون ما وردته بنافس ما يعتقد ، استنادا لتفسيره لنص النهر والى من أن الملاح الذي قاد البرتغاليين هو الملاح العربي أحمد بن ماجد وليس ملاح كجرات المسلم معلوم كانا (Cana)أو(Camaque) (٦٧) .

ويعتمد شوموفسكي على ما توصل إليه فران Ferrand ويؤيد عليه بالهام المصادر البرتغالية بالجهل لنسبتها الملاح إلى أصل هندي (٦٨) .

على أنه يمكن القول بأن فران Ferrand ومن حذا حبلوه ، كانوا متأثرين بدوافع

J'iso da Barros : op. cit. pp. 319.

(٦٤)

Castanheda : op. cit., p. 41, Damiso de Goes : op. cit., p. 87.

(٦٥)

Joao da Barros : op. cit., pp. 319

(٦٦) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص ٨٨

Ferrand : Art. Shibab AL-Cin, pp. 362.

(٦٧)

(٦٨) شوموفسكي : نفس الدراسة التاريخية ، ص ٧٨ .

(٦٩) نفس الدراسة التاريخية ، ص ٧٦ - ٧٧ .

الإحياء ، وقلما ذكرت اسمه ، كما حرصت على صحة تلك المعلومات ، وتعرض - فيما يلي - لبعض الأمثلة المؤيدة لذلك :-

فيمد نجاح دي جاما في الدوران حول إفريقيا ، مثير على الملاح الهندي (دافان) (٧٣) بالقرب من موزمبيق ، ولم تتحرج المصادر البرتغالية من التصريح بما كان معتقدا في بداية الأمر ، من أن الملاح مغربي (أي عربي) ثم تبينوا أنه هندي من كمبای ، فأشاروا إلى ذلك وذكروا اسمه .

وفي موزمبيق ، أمداهم سلطان الجزيرة بمرشد أوصلهم إلى مالندي (٧٤) ، ولم تشر تلك المصادر إلى اسمه أو جنسيته .

وعندما وصل بديرو الفاريز كبرال Pedro Alvarez Cabral إلى موزمبيق سنة ١٥٠٠ م حصل على مرشد للاستعانة به في الوصول إلى مالندي ، لم تشر المصادر البرتغالية إلى اسمه أو جنسيته ، في حين ذكرت أنه حصل في مالندي على اثنين من المرشدين من أهل كجرات - لم تذكر أسماء - وذلك لأرشاد أسطوله إلى قاليقوط (٧٥) .

وعندما هاجم دالبوكيرك d'Albuquerque جيوسرة مستقره سنة ١٥٠٧ ، ذكرت تلك المصادر أنه أسلك ملاحا هريسا من هرمز اسمه هو ، واستولى منه على خريطة

شعورا بالمرارة (٧٦) ، لأن ما حدث أدى إلى فتح باب الاستعمار على مصراحيه ، وكان « بداية الاستعداد الاستعماري لشعوب الشرق » (٧٧) .

إلا أنه على ضوء ما سبق من تفسيرنا الجديد لنص النهروالي ، أضحى أن فرنان Ferrand ومن أخذ عنه ، قد حملوا هذا النص فوق طاقته بكثير . كما رفضوا ما أورده المصادر البرتغالية دون الاستناد إلى أدلة قاطعة أو مقنعة لتبرير هذا الرفض . إذ ليس من المقبول شكلا أو موضوعا أن يصل الشك في تلك المصادر ، دون سند ، إلى هذا الحد . ذلك أن تلك المكاتبات كانت في حقيقتها تسجيلا لواقع ، ولهذا كانت بمثابة المرشد والمعين للرحلات التالية ، ولو كانت تتضمن أخبارا أو معلومات خاطئة لحدث مالا يحمد عقباه ، ولتبت الكشوف البرتغالية - في أمياها الهندية - بالتكاسات شديدة ، لامتدادها على معلومات غير صحيحة ، ولكن الوقائع ثبت أن كل رحلة استفادت من التجارب والخبرات السابقة لها ، وأن كل قائد بني على ما أسسه سابقوه ، مما يدل على صحة معلومات تلك المصادر .

وفيما يتعلق باللاحين الذين استعان البرتغاليون بهم ، فقد وردت بشأنهم إشارات متفرقة ، ذلك أنه كلما تقدم البرتغاليون إلى منطقة جديدة في المياه الشرقية ، كان رائدهم البحث عن ملاح خبير بها ، ودرّك المدونات البرتغالية على ذكر جنسية الملاحين في أغلب

(٧٠) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ٩ ، وانظر ، جورج فافلو جوراني : نفس المرجع ، ص ٢٢٧ .

(٧٣) سوليا هاد : نفس المرجع ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٧٤) المرجع السابق ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٧٥) أود هيد التليم : ابن ماجد الملاح ، ص ٤٥ ، الملاحه وعلوم البحار ، ص ١٢٣ ،

Kammerer : La Mer Rouge, T. II, p. 92.

الحاكم استعداده لارضاء البرتغاليين وتلبية رغباتهم ، حتى أنه عرض مفاتيح البلد على القائد البرتغالي . ولكن ذلك القائد كان قد فكر اهتمامه وقتئذ على تحقيق مفاجأة الاسطول المصري في مياه جده ، ولذلك اكتفى بطلب مرشدين لقيادة أسطوله في البحر الأحمر فبادر حاكم عدن على الفور بالاستجابة اليه وتلبية طلبه ، وأمدّه بأربعة من أكفأ المرشدين (٨١) ، لم تذكر المصادر البرتغالية جنسياتهم أو اسماءهم ، أما المصادر اليمنية ، فأنها وإن لم تعدد عددهم أو اسماءهم ، إلا أنها ذكرت أنهم من أهل الشام ، وإن الأمر مرجح سلمهم للبرتغاليين ، وأكرمهم على العمل في الاسطول البرتغالي بالقسوة « كفاية لشر الفرنج (البرتغاليين) » (٨٢) .

وهكذا يتضح من تلك الأمثلة ، أن تركيز المصادر البرتغالية ، كان منصباً - فيما يتعلق بالمرشدين الذين استعان البرتغاليون بهم على ذكر جنسياتهم أكثر من الاهتمام بأمر اسمائهم .

وعلى ذلك يمكن الأخذ بما ذكرته المصادر البرتغالية ، من أن ملاح فاسكو دي جاما كان ملاحاً هندياً ، خاصة وإن تلك المصادر لم تكتف بتسبته إلى الهند بصفة عامة ، إذ لو حدث ذلك ، فربما كان في ذلك نظر ، إلا أن

ملاحية هامة ، من تصميمه ، لشواطئ جنوب الجزيرة العربية والخليج (٧٦) .

وعندما وصل دالبوكيرك إلى جزائر ملوك ، استعان بإ واحد من تجار جاوه ، لم تذكر المصادر اسمه ، ليعلم البرتغاليين طريقة التعامل مع أهالي هذه الجزر (٧٧) .

وفي سنة ١٥١٢ استعان دالبوكيرك بمرشد هندي - كان قد أسره من ميناء سول - لم تذكر المصادر اسمه ، وقد تولى ذلك الملاح مهمة أو شاده من جزيرة سقطره إلى عدن (٧٨) .

وعندما أراد دالبوكيرك اكتشاف الخليج الفارسي سنة ١٥١٤ ، استعان بمرشدين من هرمز ، لم تذكر المصادر اسماءهم (٧٩) .

أما الملاح الذي قاد دالبوكيرك عبر المحيط في طريق مودنه من الهند إلى موزمبيق ، فكان عربياً ولم تشر تلك المصادر إلى اسمه (٨٠) .

ولما توجه لوبو سواريز Lopo Soares إلى حملته على البحر الأحمر سنة ١٥١٧ ، وكان قد تمكن من توطيد علاقاته بالأمير مرجان الظاهري - حاكم عدن من قبل السلطان الظاهري الظاهر عامر الثاني - أبدى هذا

(٧٦) انظر ، أنور عبد العظيم : ابن ماجد الملاح ، ص ٥٧ ، الملاحه وعلوم البحار ، ص ١٣٦ ، Kammerer : op. cit., p. 82.

(٧٧) سوليا هاو : نفس المرجع ، ص ٢٢٠ .

Kammerer : op. cit., p. 185.

(٧٨)

Danvers : The Portuguese in India, being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London 1894, vol. 1, pp. 303f, Kammerer : op. cit., p. 206.

(٧٩)

Kammerer : op. cit., p. 105.

(٨٠)

Kammerer : op. cit., pp. 266f.

(٨١)

(٨٢) با مغربة : قلادة النصر في وفيات أميران الدهر ، مخطوط رقم ٨٨ ، مكتبة بيتي جامع بالاستسنة - مسور ، بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٧ ، لوحة ١٢٠٥ .

بصفته كملاح يستخدم النجوم في العمليات الملاحية .

ونخلص من ذلك كله الى التوفيق بين الروايات ، واليات صحة ما اورده المصادر ، عربية كانت أم برتغالية .

نطبقا لرواية النهر والى بنحصر دور ابن ماجد في اسداء النصيح وتقديم المشورة للقائد البرتغالي فاسكو دي جاما ، وامداده بالمعلومات التي تساعد على سلامة سفنه ، وتعليمه الطريق قولا ووصفا ، وليس عملا وقيادة .

اما الملاح الذي قام بمهمة ارشاد الاسطول البرتغالي الى الهند ، فهو ذلك الملاح المسلم الذي اشارت اليه المصادر البرتغالية ، وذكرت أنه من مدينة كمباي باقليم كجرات بالهند ، وان اغفلت تلك المصادر اسمه ، اكتفاه بصفته كملاح متعرس في الملاحه الفلكية .

الامر لم يقتصر على ذلك ، او على انعم كجرات ، بل بالتحديد من احدى مدنها وهي كامبي (٨٣) ، مما يدل على الدقة ، خاصة وان الدين اتيح بهم مهمة تسجيل تلك الاحداث انما دونوا ما شاهدوه دون أن يكون لهم حق الحذف أو الاضافة أو التغيير أو التبديل ، حتى اذا ما افصح خطأ ما دونوه ، لم يعدلوه ، وعادوا الى ذكر ما تبين لهم صحته طبقا للواقع .

اما فيما يتعلق بما اطلقتها المصادر البرتغالية ، من أن ذلك الملاح هو (معلوم كانا) أو (معلوم كاناكا Malomo Canaque) ، وان ذلك ليس اسما له ، فيبدو أن البرتغاليين اكتفوا بتعريف الملاح بصفته ، باعتباره خبيرا بالملاحه الفلكية ، وهو ما استلّف أنظارهم باعتبار ذلك أسلوبا جديدا عليهم ، مما جعلهم يهتمون بإطلاق هذا المصطلح ، الذي أصبح علما عليه ، وملك لم يعد اسمه يشكل لديهم أهمية تذكر ، اذا ما قورن



المصادر والمراجع :

أولا : العربية

- إبراهيم علي طرخان (دكتور) : مصر في عصر المماليك البحرية ، القاهرة ١٩٥٩ .
- أحمد دراج (دكتور) : المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي ، القاهرة ١٩٦١ .
- إيضاحات جديدة عن التحولات في تجارة البحر الأحمر منذ مطلع القرن التاسع الهجري ، معاهدات الجمعية التاريخية المصرية ١٩٦٨ .
- أحمد بن ماجد : ثلاث أزهار في معرفة للبحار ، تحقيق ونشر تيودور شومفسكي ، ترجمة وتعليق د. محمد منير مرس ، القاهرة ١٩٦٩ .
- أحمد مختار العبادي (دكتور) : دراسات في تاريخ المغرب والإنفاس ، ١٩٦٨ .
- تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ، بالأشرف المجمع الدكتور السيد عبد العزيز سالم ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- الحدومي : العلم عند العرب ، وآله في تطور العلم العالي ، ترجمة عبد العظيم النجار ، ومحمد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٦٢ .
- أحمد عبد العظيم (دكتور) : ابن ماجد الكاظم ، سلسلة أعلام العرب ، العدد ٦٢ ، مارس ١٩٦٧ .
- الألحاح وعلوم البحار عند العرب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ١٢ يناير ١٩٧٩ .
- بانيان : آسيا والسيطرة الغربية ، ترجمة عبد العزيز جويد ، ١٩٦٢ .
- إزدة بن شيراز : كتاب عجائب الهند برؤيته وجزائره ، نشر النص العربي وترجمة إلى الفرنسية ، لندن ، ١٨٨٦ - ١٨٨٢ .
- ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ابن تلي بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، طبع القاهرة .
- جمال زكريا قاسم (دكتور) : الأصول التاريخية للطلقات العربية التاريخية ، القاهرة ١٩٧٥ .
- جورج فافلو حوريان : العرب والألحاح في الحديث الهندسي ، ترجمة د. مطوب بكر ، القاهرة ١٩٥٨ .
- جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من أفريقيا الشرقية ، ترجمة يوسف كمال ، الطبعة الأولى ١٩٢٧ .
- الطروجي : المسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك ، مطبوع رقم ١٣٦٥ ب مكتبة بلدية الإسكندرية .
- درويش النبطي (دكتور) : النسخ الإسلامية على حروف المعجم ، طبع جامعة الإسكندرية ، ١٩٧٢ .
- الدمشقي : نغمة الدهر في عجائب البر والبحر ، ليلج ١٩٢٢ .
- إبن الدبج : قرة العيون في أخبار اليمن القديم ، مطبوع رقم ١٣٥٥ تاريخ بدار الكتب المصرية .
- السلولي : الاستقصاء لأخبار العرب الأقصى ، انتشار البيضاء ، ١٩٥٠ .
- سوليا هاو : في طلب التوابل ، ترجمة محمد فوزي وفست ومراجعة د. محمود النحاس ، الآلاف كتاب ، رقم ٩٨ .
- شارل بل : الجمعية جمهورية استغرافية ، ترجمة د. أحمد حوت عبد الكريم ود . توفيق أسكندر ، ١٩٤٨ .
- أبن شافين القاهري : كتاب كشف الممالك وبين الطرق والمسالك ، تحقيق بولس راويس ، باريس ١٨٩٤ .
- الشبلي الجنيني : الستة الباهر بتعميل النور السافر في أخبار القرن الماشر ، مطبوع رقم ٢٠٢٢ تاريخ تيمور .
- الغلي : شفاء القرام بأخبار البلد القرام ، القاهرة ١٩٥٦ .
- أبو الفدا : تقويم البلدان ، باريس ١٨٤٠ .
- مراكشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، القاهرة ١٩٦٥ .
- محمد كرد علي : الإسلام والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٥٠ .
- بأشرف : فلاة البحر في وفيات أميان البحر ، مطبوع بمكتبة بني جاليع بالإسكندرية رقم ٨٨ ، مصون بدار الكتب المصرية برقم ١٦٧ تاريخ .

- تاريخ لفر عدن ، تحقيق أوسكار لوفجرين ، لندن ١٩٣٦ .
 التليزي : السلوة معرفة دول الملوك ، تحقيق د. سعيد عاشور ، القاهرة ١٩٧٠ .
 التهرودي : البرق اليمني في الفتح العثماني ، أشرف علي طرحة محمد الجاسر ، الطبعة الأولى ١٩٦٧ .
 ابن الوردي : خريدة العجائب وفريدة الغرائب ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
 يحيى بن الصمين : غاية الأمان في أخبار القطر اليمني ، تحقيق د. سعيد عاشور ، القاهرة ١٩٦٨ .

ثانياً : المصادر والمراجع الأجنبية : -

- Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. M. Longworth Dames, Hakl. Soc., 1921.
 Castanbada : Historia do descobrimento e Conquist da India Portugues, 1883, BK. I.
 Damiao de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbra, 1970, vol. I.
 Danvers : The Portuguese in India being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London, 1894.
 De la Roncière (Ch.) : Le découverte de l'Afrique au Moyen Age, Le Caire, 1925-27.
 Dozy (R.) : Supplement Aux Dictionnaires Arabes, (Reproduction de l'Édition Originale De 1881), Beyrouth 1968.
 Ferrand : Introduction à l'Astronomie nautique Arabe, Paris, 1928.
 —Le Pilote Arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des arabes au XVe siècle, Annales de géographie, Paris, 1922.
 —Shihab AL-Din Ahmad B, Madjid (BNC. of Ial)
 —L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siècles (J.A.) vol. 204, 1924.
 Ingham (Kenneth) : A History of East Africa, ed. Longman.
 Ingrams (W.) : Zanzibar, its history and its People, London, 1931.
 Joao da Barros : Decada Primeira de Asia (The little ed. 1778), BK. IV, Ch. VI.
 Kammerer : La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabie depuis L'antiquité, Essai d'hist. et géogr. hist., 1929-1935.
 Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchung Über Vorkommen und bedeutung der Termini, Zwickau, I, ss, 1934.
 Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary, 1974.
 Lane-Poole : A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1936.
 Lewis (B.) : Egypt and Syria (The Cambridge Hist. of Islam) Camb. 1970.
 Macro (E.) Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968.
 Pearce (F.B.) : Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, 1967.
 Richard F. Burton : First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar, London, 1856.
 Serjeant (R.B.) : The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford 1963.
 Stevenson : The Crusaders in the East, Cambridge, 1907.
 Strandes (J.) : The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wallwork, Nairobi, 1961.
 Strong (Arthur) : The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS. (J.R.A.S.), London, 1895.
 Wiet (G.) : Histoire de la Nation Egyptienne, T. II, (L'Égypte Arabe), Paris, 1937.

يتميز العصر الحديث بسيطرة وسائل الاتصال على الإنسان ، وخضوعه بشكل يكاد يكون لا شعوريا لتأثيراتها المختلفة .

ولما كانت عملية الاتصال هي العملية التي تتم بها ومن خلالها التغييرات السياسية والاجتماعية والحضارية المتعددة ، مما يجعلها ميدانا لتنازع القوى المسيطرة التي تسمى الى توجيهها الوجهة التي تلزم مصالحها وأغراضها ، فقد اتجهت جهود الباحثين والعلماء الى دراسة العملية الاتصالية والكشف عن تأثيراتها والوقوف على طبيعة العلاقات والروابط التي تقوم بين أطرافها .

والكتاب الذي نحن بصدد عرضه واحد من الكتب التي تتطرق من مجال الاتصال موضوعا للبحث ، وتجمل من سياسة الاتصال في المملكة المتحدة موضوعا للدراسة فيناقش المؤلف الدور المتعاظم الذي يقوم به الاتصال في بريطانيا ، ويبحث في طبيعة القوى والمؤثرات التي تتحكم فيه وتسيطر عليه ، وتحدد له اتجاهاته ومضامينه ، وبالتالي يكشف عن مظاهر الصراع بين هذه القوى وهي تحاول أن تفرض نفسها وتحدث ما تريده من تغييرات .

ويعتبر الكتاب حصيلة معرفة أكاديمية واسعة ، وخبرة عملية طويلة . فؤلفه « جون وال » تعلم في ونشستر وفي كلية كوريس كريستي Corpus Christi بجامعة أكسفورد . وعمل في عام ١٩٥٨ مديرا بالقسم الإنجليزي في الإذاعة الفرنسية ثم اشتغل في الفترة من عام ١٩٦٠ الى عام ١٩٦٩ صحفيا بقسم الاخبار بالتلفزيون ، قضى منها أربعة أعوام كمراسل سياسي ، وعامين آخرين مراسلا من واشنطن . ومنذ هذا التاريخ وهو يتمتع بشهرة مرموقة كمتعلق في الصنداي تايمز Sunday Times

* سياسة وسائل الاتصال

عرض وتلخيص د. مهودابوزيد

* Whale, John., The Politics of the Media, Fontan, 1977

ويسعون الى التأثير فيه ، يعتقدون تماما ان بمقدور وسائل الاتصال ، وبخاصة الصحافة ، ان تكون أدوات لها في تحقيق هذه الغاية . ونظرا لاهمية هذه المسألة بالنسبة اليهم من حيث ان مشاركة الصحفيين لآرائهم وأحكامهم تعتبر امرا حيويا للغاية ، فان هذا يفسر محاولاتهم المستمرة التي يدفعون بها الحكومات الى السيطرة على وسائل الاتصال واحداث ما يرونه من تغييرات في اداراتها بغية ضمان مساندة الصحفيين لهم والاطمئنان الى مؤازرهم .

ويخصص المؤلف جانبا كبيرا من هذا الفصل لتطور العلاقة بين الصحف والحكومة البريطانية ، فيعرض بالتفصيل للاطار القانوني لهذه العلاقة ، وللتغييرات التي طرأت على قوانين الرقابة والتراخيص والتنمية ، الى ان أصبحت الصحافة مستند وزارة بالمستوى الاول في ١٨٨٥ مستقلة تماما عن الدولة . وذلك بخلاف الحال بالنسبة الى الادامة التي كانت خاضعة منذ البداية لتأورات الحكومة وسيطرتها ، ويبين المؤلف ان هذه الاتجاهات لم تكن مجرد صدى لسياسات حزبية معينة بقدر ما كانت قضية عامة تستهدف صون مصالح الدولة ، خاصة في وقت الحرب ، اذ كان على رجال السياسة باستمرار ان يبحثوا عن الوسائل التي يضمنوا بها خضوع الصحافة المناوئة لنفوذ الدولة ، وهو ما أسفر عن سلسلة من القوانين والقواعد المنظمة للملكية وسائل الاتصال ولطرق وأساليب ادارتها . وبعد ذلك ينتقل الى مناقشة الظروف التي دعت في أواخر الأربعينات الى تكوين لجنة روس في أواخر الأربعينات الى تكوين لجنة روس الخاصة بالصحافة ولجنة بيريدج Beveridge الخاصة بالادامة (وهما أولى ثلاث لجان مزدوجة تشكلت لدراسة أحوال الاتصال في بريطانيا ، والجنجان الآخرين هما لجنة شوكرس Shawcross

حيث وضع لديه اهتمام خاص بالسياسة البريطانية والإيرلندية ويقضيا الدين والاتصال . وله مؤلفان في هذا المجال المتخصص هما :

- العين نصف المغنسة (السياسة والتلفزيون في بريطانيا وأمريكا)

- الحكومة والصحافة .

ويقع الكتاب في ١٧٦ صفحة من القطع المتوسط ، منها ١٦٨ صفحة خصصها المؤلف للمتن ولثاني صفحات للتعليقات والتذييلات . وينقسم الكتاب بوجه عام الى مدخل قصير من صفحتين اثنتين ، وثلاثة أقسام تضم تسعة فصول يعالج فيها المؤلف العديد من القضايا والموضوعات ذات الدلالة ، والتي لها أهميتها النظرية والعملية على السواء .

ففي القسم الأول من الكتاب ، الذي يشتمل على ثلاثة فصول ، يعرض المؤلف لأبعاد مشكلة الاتصال في المملكة المتحدة ، والتطورات التي لحقت بهذا الميدان منذ الحرب العالمية الثانية . وفي تأصيله للمشكلة يرى المؤلف ان الاتصال في بريطانيا طوال هذه الفترة كان يمثل القضية المحورية في السياسة البريطانية ، ومن ثم الاهتمام بالكتشف عن مصادر القوة والسيطرة والنفوذ في هذا المجال ، وطبيعة العلاقات القائمة بينها .

وقد خصص المؤلف **الفصل الأول** من هذا القسم للحديث عن الفترة من عام ١٩٤٥ الى عام ١٩٥٥ . وبدأ بتحديد مصطلح وسائل الاتصال Media فيقصد به مصادر الاخبار الرئيسية في المملكة المتحدة وهي الصحف القومية والادامة الصوتية (الراديو) والادامة المرئية (التلفزيون) . ثم ينتقل من ذلك الى توضيح فكرة أساسية مؤداها ان رجال السياسة ، وهم يحركون الرأي العام

ملك الصحافة والتليفزيون الأمريكي . نفع تزايد المنافسة اشترى تومسون Scotsman في خريف عام ١٩٥٣ والتليفزيون الاسكتلندي في مايو ١٩٥٥ ، كما اشترى ايضا صحف لورد كيمسلي Kimsley في سبع مدن هامة ، بالإضافة الى بعض الصحف القومية التي تمثلها مجموعة الصنداي . وقد بلغت وطأة الاحتكارات ذروتها خلال الستينات عندما ابتلعت امبراطورية تومسون الصنداي جرافيك في لندن والامباير نيوز Empire News في مانشستر . كما افلقت الكرونيكل News Chronicle ابوابها واختفت معها في الوقت نفسه صحيفة « الستار » Star التي تعتبر واحدة من اكبر ثلاث صحف مسالية في لندن . ذلك بخلاف النائب المالية التي اخذت تواجها مختلف الصحف وفي مقدمتها الديلي هيرالد والصنداي بيبول والديلي ميرور والهيراك . ويقول المؤلف ان هذه الظروف جميعا كانت داعية بشدة الى البحث من جديد في ظروف الاتصال وأحواله ، فتشكلت لجنة بيلكنجتون لتقصي الامور في الاذاعة في سبتمبر ١٩٦٠ ولجنة شكوروس في فبراير لدراسة احوال الصحافة .

وبعد ذلك يناقش المؤلف تقارير هاتين اللجنتين ويركز بصفة خاصة على ما انتهت اليه من ان المنافسة التي اشتدت حدتها نتيجة التحلل من القيود التي فرضتها ظروف الحرب في الخمسينات هي القاتل الحقيقي لدور الصحافة . ولكنه عارض في الوقت نفسه دعوتها الى اعادة النظر في توزيع حصص الصحف من الاعلانات التجارية كوسيلة لتعويضها بعض خسائرها ، فمثل هذا الاجراء يمثل من وجهة نظره سيفا مسلطا على حرية الصحافة لا يجب الاعتراض به .

وبيلكنجتون Pillington في أوائل الستينات ولجنة انان Annan وماكجرجور Mcgregor في منتصف السبعينات) فيبرز الميول الاحتكارية التي تسيطر على هذا المجال ، ويظهر ما يسمى بالصحف السلسلية Chain Newspapers التي تركزت ملكيتها في ايدي قلة من المحافظين وابتلعت كثيرا من الصحف في قلب لندن وغيرهامن المدن الرئيسية مثل ابردن وكارديف وبريستول . ثم يناقش التضمينات التي اشتمل عليها تقرير اللجنة ، ويعرض للتوصيات التي اتخذتها لاصلاح الاحوال وتطويرها في الصحافة وفي الاذاعة كما يعرض ايضا للتعقبات التي اخرجت الاخذ بها ، والتي تمثلت في مواقف والجهات المحافظين بوجه عام ، وكذلك تزايد الدعوة الى الاذاعة التجارية ، تلك الدعوة التي دعمتها مجموعة واسعة من المصالح المرتبطة بالدعاية والاعلان من ناحية وبمروجي اللهو والتسلية من ناحية ثانية .

وفي الفصل الثاني يتحدث المؤلف عن الظروف التي عاشها الاتصال البريطاني في الفترة من ١٩٥٥ الى ١٩٦٦ ، فيعرض للاستجابات التي لجأت اليها وسائل الاتصال لكي تعوض خسائرها في علاقاتها بالحكومة ، وتكيف نفسها مع الوضغيات الجديدة . ويبين كيف ان الاذاعة مع وجود المنافسة قد اضطرت الى ان تعمل من برامجها وفقا لهذه الاوضاع ، وان تخضع كثيرا لاذواق الجماهير . كما يعرض لمرآحل النزاع بين الاذاعة والبرلمان الانجليزي بصدد رغبة الاولى في ان تنقل الى المستمعين والمشاهدين جلسات مجلس العموم ، ورفض الاخير لهذه الرغبة « خشية ان يرى الناخبون ممثلهم وهم يغطون في سباتهم العميق » .

كذلك لم تكن الصحافة بعيدة عن المتاعب التي كان يظنها روي تومسون Thomson

والجماعات والمؤسسات التى تمثل مناحق النفوذ والتأثير . ونزولا على اساق الترتيب الممدى لفصول الكتاب فقد بدأ فى **الفصل الرابع** (الاول فى هذا القسم) يناقش بناء والجاهات جماعة الملاك Owners . الذين تتركز فى أيديهم ملكية وسائل الاتصال .

ويطرح المؤلف تساؤلات كثيرة تتعلق بطبيعة علاقة هؤلاء الملاك بالإجهزة الصحفية والعاملين بها من ناحية ، وبأجهزة الدولة وإداراتها من ناحية ثانية . ويوضح كيف أنهم كانوا ذوى مواهب خاصة فى جمع المال أكثر منهم فى صنع السيارة التى تسير عليها صحفهم ، وهى المهمة التى تركوها فى أيدي كبار المحررين . كما ناقش مزايًا وصيوب الممتلكات الضخمة المسيطرة تماما على الصحافة، وعرض لمظاهر السيطرة ، وأبرز كيف أن خضوع مسيلان الاتصال لأصحاب رؤوس الأموال الخاصة قد جعل من الصحافة بالذات بؤرة من بؤرات الصراع السياسى ، لم تعرض للعلاقة بين هؤلاء وبين الأحزاب البريطانية المسيطرة فذهب إلى أنه لما كان معظم أصحاب دور الصحف والمؤسسات الصحفية الكبرى من المحافظين ، لذا كانت الصحافة بوجه عام أميل إلى هذا الجناح المحافظ وأكثر تعاطفا معه فى مختلف القضايا والمسائل . وإن كان المؤلف قد أشار مع ذلك إلى دور القصر باعتبارهم قوة أخرى لها تأثيرها على سياسات هذه الصحف التى تجد نفسها مطالبة دائما - بالرغم من نزعتها المحافظة - بأن للقارىء ما يريد ويتطلع إليه من معلومات وأخبار ، ومن هنا تتأكد طبيعة الصلة العقدية بين رأس المال المحافظ وإدارته ، وبين الرقبة فى أروضاء جماهير القراء والعمل على توسيع قاعدتهم ، الأمر الذى يجعل منهم فى النهاية عاملا من عوامل استمرار الجريدة أو المؤسسة الصحفية لا يمكن تجاهله .

وفى ختام هذا الفصل يعرض المؤلف لإوضاع الإذاعة فى ضوء تأثيرها بالإعلانات التجارية ، ويناقش التوصيات التى حاولت اقتادها من برائن المعلنين ، ولكنه يوضح كيف أنه لم تطرأ أية تغيرات جلية على العلاقة بينها وبين الحكومة خاصة بعدما عاود البرلمان الانجليزى رفضه لدخول عدسات التلفزيون وميكروفون الراديو إلى قاعاته لنقل جلساته وتصويرها .

أما الفصل الثالث فيركز فيه المؤلف على تلك الظروف العصيبة التى عاشتها بريطانيا أثناء العقد الثالث بعد الحرب بسبب التدهور الاقتصادى الناجم من أزمة الاسترلينى التى تعرضت لها فى عام ١٩٦٦ ، والتى اعتبرت سببا كافيا لتوتر العلاقات بين الحكومة والصحافة وكل منهما يكيل الاتهامات للبرحة والضمينة ويلقى بها فى وجه الآخر . وهنا يعرض المؤلف لمنازاج لما اعتبرته الحكومة نهجا عليها وجراة فى إنشاء ما ينبغي الاحتفاظ به من أسرار ، ويشير فى هذا الصدد إلى الضجة التى أثارها الصحافة حول اتهام جيرمي ثورب Thorpe بحكومة كالاها بالانحراف الجنسى ، والتى تسببت فى إحراج العمال وأدت فى النهاية إلى استقالته . ويربط المؤلف بين هذه الظروف جميعها وبين ما أصاب الصحف من تدهور فى أحوالها المالية وفساد فى إداراتها ، مما جعل الأصوات ترفع مطالبة بتفحص الأمور فى هذه النواحي ، واعتبر هذا كافيا لتشكيل لجنة ملكية ثالثة ، يقول المؤلف أنه كان عليها أن تواجه ثانية المشكلات ذاتها التى التقت بها اللجنة السابقة ، وهى تحاول بحث طبيعة القوى التى تتنازع السلطة فى ميدان الصحافة ومدى تأثير هذه القوى على ظروف النشر السياسى بوجه خاص وسلوك العاملين بميدان الاتصال بوجه عام .

أما القسم الثانى من الكتاب ، فيشتمل على خمسة فصول يعرض فيها المؤلف للنظم

النققات . يدل أن المعلن يشتري انتباه المستهلكين والذي يوجد مكان معين للاعلان يتم انتقاؤه بعناية في علاقة مع الاخبار والواد المقروءة في الجريدة . فكان الصحيفة تقدم للمعلن فرصة معينة لعرض بضاعته بتكلفة معينة ، وتقدم للقارئ مادة تحريرية معينة بسعر معين ، والحصول التي تتحقق من كل منهما تصب في النهاية في وهاء واحد يستخدم في استمرار انتاج الصحيفة بطريقة مجزية لكل من القارئ والمعلن معا . ففي نفس الوقت الذي تصبح فيه الجريدة ضعيفة القراء تزدول قيمتها الاعلانية، وكان الايراد الذي ياتي من المعلن وينفق على التحرير ينفق على الحقيقة والى حد بعيد على مصلحة المعلنين انفسهم الذين دفعوه .

ومن اهم النقاط التي ناقشناها المؤلف نرى هذا السدد ان قضية الاعلان بهذه الصورة تثير صراعا مستمرا بين المحررين او ادارات التحرير من ناحية وادارات الاعلانات من ناحية ثانية . فلما كانت المؤسسات الصحفية تسمى بكل السبل الى الاحتفاظ بكيار المعلنين لديها ، فقد اعتبر هذا سببا كافيا ليشير لدى الصحفيين غير قليل من القلق والمخاوف من ان تكون قوة العملاء وتزايد سيطرتهم ، او على الاقل الرغبة في ارضائهم على حساب المساحات التحريرية . وعلى الرغم من ان المؤلف قد حول التخفيف من حدة آثار هذا الاحساس باعتباره انه من مهام الادارة الصحفية الناجحة ان تحقق التوازن المطلوب الذي يضمن غايتها في الاعلان باعتباره مصدر التمويل الرئيسي ، وفي الوقت نفسه الارتقاء بمستوى المواد التحريرية حفاظا على القارئ، الا انه ينتهي في مناقشته لهذا الموضوع الى الاعتراف بأنه من المؤسف حقا ان أصبحت

وفي الفصل الخامس يتحدث المؤلف عن دور المعلنين Advertisers باعتينهم -- سواء اكانوا افرادا او منظمات او مؤسسات -- الجامعة الثانية التي تمارس ضغوطها على الاتصال . ويضع المؤلف مشكلة الاعلان في الصحف في صورة تبرز ابعادها المتشابكة ومن حيث المبدأ تستطيع الجريدة عن طريق بيع المساحات الاعلانية ان تدبر المال اللازم لدفع نفقات المحررين والكتاب والفنانين ومئات العاملين بها . ويعني هذا في الظاهر ان المعلن يدفع قيمة المساحة التي يشتريها ، وفي الوقت نفسه يساهم في نفقات المادة التحريرية من اخبار ومقالات ، والتي يجب ان يدفع القارئ نفقاتها ، وهذا يثير تساؤلا : لماذا لا يتحمل هؤلاء نفقات المساحات التحريرية التي اعلنت من اجلهم ويكون على المعلن ان يتحمل فقط من الاسعار ما يكفي لقيام ادارة الاعلانات بعملها ، فيدفع النفقات الفعلية اللازمة لطباعة اعلاناته ؟؟

ولكن هذا غير ممكن التطبيق في نواحي لانه ايا كان المبلغ الذي يكفي لاصدار الجريدة فان القراء يمكن ان يتوقفوا عن شرائها لسبب او لآخر ، واذا حدث فالتوقع تماما ان توليها سوف يهبط الى رقم لا يكاد يذكر وتنتفي بالتالي قيمتها كوسيلة اعلانية ، وفي هذه الحالة فان اي سعر يدفعه المعلن في المساحة الاعلانية مهما كان ضئيلا سيكون اسرافا لا فائدة من ورائه . بمعنى آخر يذهب المؤلف الى ان المعلن عندما يشتري بضعة مستميزات او مساحة ما بضاه فهو يشتري التوزيع كله ، سواء من ناحية كنه او نوعه الخاص والعام ، اي انه يشتري اهتمام القراء الذي ينشأ من المساحات التحريرية ، وهو ما لا يتأتى الا عن طريق تنظيم تحريري باهظ

الاسباب التقليدية لهذا الموقف ، ومن اهمها سعى الصحافة الدائم وراء تلك الامور التى يعتبرها رجال السياسة اسرارا يحاولون جهمهم لاختفائها . أما الروابط التى لا يمكن تخطيها فتتمثل فى أن الدولة هى التى تهيم على الإطار العام للقانون الذى لا تستطيع الصحافة أن تعمل بدونه ، بالإضافة الى أن ممثلى الدولة هم فى الواقع الاصحاب الحقيقيون للإذاعة ، كما أن الحكومة بكافة أجهزتها وأقسامها وادارتها هى المصدر النهائى لكافة المعلومات والايخار التى تعتبر المادة الاساسية للصحافة علاوة على أن عملية الإدارة والحكم ذاتها تصبح شيئا مستحيلا دون مساعدة الصحافة والإذاعة ، باعتبارها قنوات الاتصال اللازم قيامها بين الدولة وبين الجماهير . وأخيرا فان الدولة هى صاحبة الولاء الذى يشعر به الصحفيون باعتبارهم مواطنين . ثم يتناول ناحية التمويل التى يعتبرها من أشد جواب هذه العلاقة حساسية ، ويوضح أنه بسبب اعتماد الإذاعة اعتمادا كاملا على الدولة فى هذه الناحية فقد اعتبرت دائما أداة لها ولسانها لخالها . وبالرغم من أن الصحافة من هذه الزاوية تبدو أسعد حظا نظرا لاستقلالها المادى فان المؤلف يرى أن هذا الوضع يخلق لها كثيرا من المشكلات ، خاصة من حيث أن هذا الاستقلال يجعلها أكثر حرية وجسراة فى مراقبتها لأعمال الدولة ومصرفاتها ، وبالتالي فى تقديم ما تراه مادة مناسبة ومسؤولة لقراءها ، حتى وإن كان على غير ما تريد الدولة أن يكون . وفى ضوء هذا يذهب المؤلف إلى أن الخطأ إذن التسليم تماما بأن الصحافة والدولة فريقان متقاربان ، ولكنهما بالاحرى فريقان يعتمد كل منهما على الآخر ولا يستطيع منه فكاكا .

للإعلانات مثل هذه الخطورة ، وهى مسألة يرى فى النهاية أنها حتمية ، ومن ثم فينبغى أن تتحمل كافة الأطراف مساوئ هذه الوضعية التى لم يكن هناك مفر منها .

بمدذلك يخصص المؤلف **الفصل السادس** للإحداثات المالية التى تقف على الناحية الأخرى فى مواجهة رأس المال الذى تمثل فى الملك والمعلنين . ويعرض المؤلف هنا لنشأة هذه الإحداثات وتطورها ، ويوضح أبعاد العلاقات المتبادلة بينهما وبين غيرها من التنظيمات والجماعات ذات التأثير الحقيقى فى ميدان الاتصال والعملية السياسية بوجه عام .

ومما هو جدير بالذكر أنه يبدى بعض التحفظات بالنسبة الى الطريقة التى تمارس بها هذه الإحداثات نشاطها حيث أنها لا تمارس دورا ضابطا أو تنظيميا بقدر ما شغلت نفسها بالوظيفة التقليدية التى تنحصر فى محاولة تطوير ظروف العمل والنزول فى عمليات المفاوضات لأجل تحسين الأجور وضمان المستويات الملائمة بالعاملين فى الميدان . وإن كان هذا له ولا شك تأثيره غير المباشر على كافة العلاقات .

وفى **الفصل السابع** يناقش المؤلف علاقة الدولة State وأدائها الحكومية بوسائل الاتصال ، فأوضح أنها علاقة ذات طابع معين مثير للتساؤل ، نهى تعكس من ناحية توترا ملحوظا يفصل ويباعد بينهما ، ومن الناحية الثانية عددا من الصلات والروابط التى تقترب بينهما وتجمعهما .

وقد عرض للعوامل التى غلبت التنافر بين الصحفيين ورجال السياسة ، فأشار الى بعض

الاتفاق على ما يعينه القانون حتى بالنسبة الى المواقف المتشابهة أو الواحدة .

أما القسم الثالث من الكتاب وهو بعنوان بدائل السياسات والتطورات المحتملة فيكون من فصل واحد افرده المؤلف أساسا للحديث عن المستقبل . وقد حاول فيه أن يبين كيف أنه منذ الحرب العالمية الثانية لم يطرأ على موازين القوى في ميدان الاتصال تغيرات مؤثرة رغم كل الجدل والنقاش اللذين دارا من حول قضاياها . فخلال ثلاثة عقود بقيت العلاقة بين القوى المختلفة وكذلك سياساتها على ما هي عليه ، فلم تستطع أى منها أن تطغى على الأخرى أو تهزمها تماما ، ويستثنى من ذلك القاريء الذى أصبح يمثل قوة حقيقية واهية يعمل حسابها فى الصحافة ودرجة أقل بالنسبة الى الراديو والتلفزيون فقد أصبح لهؤلاء دورهم فى تحديد البرامج وتحديد مضمونها رغم أنها مؤسسات تابعة للدولة أساسا ، أو أن الدولة تتدخل فى الاشراف عليها اذا كانت محطات أهلية .

وقد حاول المؤلف أن يقدم نموذجا للعلاقة السليمة يتمشى مع التغيرات الجديدة التى يشهدها المجتمع الانجليزى المعاصر ، ويهدف فى الوقت نفسه الى تحقيق توازن أكثر فاعلية وثأيراً فنناقش الدعوة الى الأخذ بمبدأ التمدد والتفاير ، وإبرز ميوبها وفوائدها ، ونبه الى ما تضمنته من اتجاهات محافظة تسعى الى السيطرة والرقابة والتحكم . كما أوضح أن الشئ المهم ليس هو أن يتم تفتيت الوحدات ، وإنما الأهم من ذلك كله هو أن أو إنشاء وحدات أو محطات إذاعية جديدة ، أو حتى ادماج ما هو قائم فى عدد أقل من الوحدات ، وإنما الأهم من ذلك كله هو أن

أما الفصل الثامن فقد حالج فيه المؤلف موقف القانون وعلاقته بميدان الاتصال . وعرض للأسس التى تقوم عليها هذه العلاقة وحسدها فى ذلك تفتتين جوهريتين هما أولا أن الدولة هى التى تضع القانون وتفرضه ، ولأننا إن هذا يحصل الصحفي فى موقف الخصم الأضعف باستمرار .

صحيح أن القانون فى الدولة الديموقراطية يحمى كافة المواطنين ويرشدهم بدرجة واحدة باعتباره نتاج الحكمة الجمعية ، ولكن هذا لم يحل فى كثير من الأحيان دون وقوع غير قليل من الضرر بالصحافة والصحفيين أمام سمع القانون وبصره .

ونزولا على هذا ينتقل المؤلف الى مناقشة الأبعاد المرتبطة بالسالة ، فأكده على حربة الصحافة أمام القانون ، وعرض للتهجمات التى طالما وجهت الى الصحافة كتدخلها فى المنازعات القضائية ، وافشائها أسرارها أثناء عرضها ، وغير ذلك من المواقف التى تدرج تحت بند القذف والطعن وكلها ذات حدود دقيقة للغاية ، خاصة اذا ما مست الاسور المتطقسة بالسرية وأمن الدولة وايضا خصوصيات الأفراد . وأوضح فى ذلك كله أن المناخ القانونى الذى تعمل الصحافة من خلاله هو مناخ يتصف بالتفسير وعدم الفسوح والاستقرار . فعلى الرغم من أن حرية الصحافة مكفولة بحكم القانون ، إلا أن هذا القانون نفسه ليس منحوتا فى الصخر ، بمعنى أنه يتأثر بكل التغيرات التى تدخلها الهيئة التشريعية عليه ، فمثلا من أنه عرضة للاختلاف فى الشرح والتفسير مما يحصل الصحفيين فى كل الاوقات فريسة لغير قليل من القلق ، الذى يرجع أساسا الى عدم

سادة انفسهم وسادة اقدارهم ، وهم وحدهم
المسئولون عن تحسين وتطوير مهنتهم حتى
وان تجشموا فى مسيل ذلك كل المشقة
والعناء .



وعموما فيعتبر الكتاب رفعا صريحا لكل
ما من شأنه أن يمس حرية الصحافة ، ففي كل
فصل من فصوله نرى ايمانا بشرف الكلمة
ولقدتها على احداث التغيير ، ففقط اذا ما
تحررت من الخوف ومدت لها اسباب الحياة
ومن هنا تالى قيمة الكتاب واهميته العلمية
والتطبيقية في ميدان اصبح اليوم من اخطر
الميادين وابعدا تأثيرا في حياة الانسان .

ينبع التطوير من الداخل ، أي عن طريق النمو
الذاتى بالتأثير فى الظروف المحيطة ، وتغيير
علاقات الأجهزة بمراكز القوة المسيطرة ،
واقتراح السياسات الصالحة وتنفيذها .

أما بالنسبة الى الصحافة فقد بلور موقفا
معارضاً تماماً لاية صورة من صور التدخل
الحكومى التى تختفى وراء حجج الاصلاح
والتنظيم والتطوير ، ففي اعتقاد المؤلف انه
لكى تكون الصحافة اقدر على القيام بدورها
لينبغى أن تكون للعاملين فيها حرية الكلمة
وحرية الراى والتعبير ، بعيداً عن أي لون من
الوان الرقابة أو الضغوط الا سايمليه صميم
المصحفى وأخلاقيات المهنة وشعوره بالانتماء
الى الوطن . فالصحافيون ينبغى أن يظلوا



ليس هناك ما هو أكثر غموضاً من أسرار
 المخ ، وخيايا العقل ، اذ كلما تعمقنا في تلك
 الأسرار ، زادت حيرتنا ، وتشعبت متاهاتنا
 . . نفهم البحوث الكثيرة والعميقة التي قام
 بها العلماء على أمخاخ الحيوان والإنسان ، إلا
 أن أحداً لم يستطع أن يصل إلى القول الفصل
 في هذا المجال . . فالإنسان يريد أن يدرك
 ذاته ، ويعرف نفسه من خلال هذه الكتلة
 اللينة من الخلايا التي تسكن رأسه ، لكن
 ذلك - كما يبدو - أمر بالغ الدقة والصعوبة،
 أو ربما كانت نجسوم السماوات أقرب إلى
 مداركتنا من المدارك التي نريد أن نحصل عليها
 من أمخاخنا .

أذكر أنني قرأت كتاباً حديثاً نسبياً بعنوان
 « طبيعة الذاكرة الجزيئية » وهو كتاب يتناول
 - بالشرح والتعليق والتفصيل - مئات البحوث
 التي تمت على ذاكرة الإنسان والحيوان من
 الناحية النفسية والتشريحية والكيميائية
 والبيولوجية ، ورغم أنني تهت مع المؤلف في
 تلك الممعة التي ليس لها من قرار ، إلا أنني
 أحسست براحة مشوبة بالأسف عندما بفاجئنا
 مؤلف الكتاب إدوارد جورفيتز في النهاية
 باستنتاج يقول فيه « بعرض كل المراجع التي
 تناولتها في هذا المجال المقد ، فإن الحقيقة
 التي تبدو لنا الآن واضحة ، هي قص
 الوضوح » !

والواقع أن هناك كتباً كثيرة - متخصصة
 وغير متخصصة - قد ألفت في هذا الموضوع
 الذي سنتناوله هنا بالعرض والتحليل ، إلا
 أن ذلك لا يعني أن مؤلفيها قد وضحوا بين
 أيدينا صورة واضحة من المخ أو العقل أو
 العقل والمخ ، أو المخ الذي أظهر العقل ، أو
 العقل الذي أظهر المخ ، إذ أن هناك آراء

ميكانيك العقل تأليف: كولين بليك مور

معرض وتحليل: د. عبد المحسن صالح

ونظريات علمية وفلسفية عميقة تتناول هذا الموضوع الشيق من زوايا عديدة ، دون أن يستطيع احد ان يحدد ما الذى اظهره الآخر : هل العقل ينبع من المخ ؟ .. او المخ هو الذى وهب العقل ؟ .. ام انهما شيء واحد ؟

الكتاب والكتاب

والكتاب الذى يبين ايدىنا الآن - ميكانيكا العقل - *Mechanics of the Mind* من الكتب المتأثرة فى هذا المجال النوى ، ورغم ان الموضوع معقد ، الا ان مؤلفه قد عرضه مرضا طبيا وساسا وشيقا وبعبارة - فى معظم الاحيان - عن التعميدات العلمية ، ولهذا فهو مفيد للمتخصصين ولغير المتخصصين والكتاب يقبع فى ٢٠٨ صفحات ويحتوى على ستة فصول ، ومزود بحوالى ١٨٠ شكلا توضيحية وصورة ، وبعض هذه الصور جاء ملونا ، مما اضفى على الكتاب جاذبية خاصة ، وبالكتاب ايضا قائمة بالكثير من مائة وعشرين مرجعا ليرجع اليها من يريد الاستزادة من هذا الموضوع ، وبعض هذه المراجع كتب عامة ، وبعضها بحوث متخصصة حديثة ، اذ ان الكتاب طبع حديثا - اى فى عام (١٩٧٧ م) .

وسر جاذبية هذا الكتاب انه كان فى الاصل سلسلة من الاحاديث الاذاعية التى القاها مؤلفها فى الاذاعة البريطانية ، فكان لها بين الناس صدى واسع ، وطبيعى ان الكتاب قد بذل قصارى جهده ليتم عرض لسرد أقرب ما اكتشفه العلماء فى امخاخ الحيوان والانسان ، وكيف تؤثر هذه الامخاخ فى سلوكه المخوفات ، فتحدد شخصيتها ، وتشرعها بوعيا ، وبما يدور فيها وحولها ، كما أن الكتاب مريج من العلم والادب والفلسفة ، وهو يتعرض فيه لآراء القدماء ، ثم كيف تطورت هذه الآراء حتى

وقتنا الحاضر ثم نراه لا يشغل العلماء العرب حقهم فى هذا المجال ، 'فيذكر آراء ابن سينا وابن الهيثم وابن الفاضل ... الخ ، ولا شك ان الكتاب - فى مجمله - قد جمع شتات هذا الموضوع فى عمل واحد مركز وشيق ، ليفرى بالقراءة ويسمو للتأمل فى اسرار ليس لها من قرار ، لكن الشيء الذى يمكن اخذه على هذا الكتاب ، انه لزدحم بقضايا علمية كثيرة ، دون التعمق فى قضية واحدة ، وقد يكون للمؤلف عذره ، اذ ان معظم ما جاء فى الكتاب - كما سبق ان ذكرنا - كان قد ظهر على هيئة احاديث اذاعية وهو يريد بذلك الا يشق على القارىء العادى او المثقف ، او يزعج به فى مصممة علمية قد يجهد بهذا الكتاب عن الفرض الذى جاء من اجله - اى ليحدد اكبر حد ممكن من الناس الذين يميلون الى معرفة ما يجرى فى مجال العلوم دون الزامهم بالتعمق فى تفاصيلها ، فهذا التعمق لا يهم - بل اغلب الاحيان - الا العلماء انفسهم .

ومؤلف كتاب ميكانيكا العقل هو دكتور كولين بليكمور Colin Blakemore الذى يعمل محاضرا فى الفسيولوجيا بكلية داوننج Downning College التابعة لجامعة كامبريدج ببريطانيا ، وهو فى الوقت نفسه يشغل منصب مدير للبحوث الطبية بالجامعة ذاتها ، وزميل الجمعية الملكية للبحوث ، ولقد قامت دار نشر جامعة كامبريدج بطبع الكتاب طباعة انيقة ومريحة ، فجاء عملا ممتازا للمتخصصين وغير المتخصصين .

ويجدر بنا الآن ان نعرض ملخصا لاهم ما ورد فى فصول هذا الكتاب .

فى الفصل الاول وتحت عنوان « اقدس او اسمى جزء لينا » يستهل تقديمه بفقرة من اقوال افلاطون التى يشرح فيها الى ان رؤوسنا

ولقد كانت نظرة العلماء والأطباء للمخ في القرن التاسع عشر تختلف اختلافاً بيناً عن نظرة علماء القرن العشرين ، ففي بداية القرن التاسع عشر يجيء الطبيب النمساوي فرانس جوزيف جول ويحاول أن يربط بين العقل وبعض الصفات الظاهرية على الرأس والوجه، فهو مثلاً يعتقد أن العيون الكبيرة البارزة دليل على قوة الذاكرة ، وأنه قد عرف هذا منذ أن كان صبياً ، ثم بدأ في شبابه بضع نظرية تقول : أن شكل رؤوسنا ووجوهنا يعكس ما يجري داخل أمخاخنا ، أو أنه - أي الشكل - يحدد شخصيتنا ، ومن أجل هذا طاف البلاد طولاً وعرضاً من هذه الحالات ، وجمع عنها المعلومات ، وله يحقق نظريته التي باتت - فيما بعد - بالفشل ، إذ ليس بشكل الرأس يكون العقل !

لكن الملاحظة الطويلة والدقيقة التي جمعها الأطباء والجراحون من سلوك الناس الذين أصيبوا في أمخاخهم بأورام أو همتكات أو صدمات ، الخ ، هذه الملاحظات بدأت تتجمع بمسرور عشرات السنين ، وأكسدت لنسباً أن شخصياتنا تكمن بالفعل في أمخاخنا . . إلا أن المؤلف يستمرك ويعود إلى القول بأن العلاقة بين أمخاخنا وما قد يصيبها من صحة أو مرض ، ثم ما قد ينعكس منها على أنماط تفكيرنا ، ليس وليد القرن التاسع عشر حقاً ، بل يرجع الأمر إلى (أبو قراط) الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد فبالرغم من أن تعاليمه كانت تمزج بعض الأمراض إلى قوى فبسية ، إلا أنه أدرك مثلاً أن المرض « المقدس » المعروف باسم الصرع (أو حتى الجنون نفسه) إنما يرجع إلى اضطرابات في المخ ، ولقد ذهبت مدرسة أبو قراط إلى أبعد من ذلك وقالت : إن ملذاتنا ومسررتنا ليست فقط هي التي تنبع من أمخاخنا ، بل نبعث منها أيضاً أحزاننا وآلامنا ودعواتنا ، فبالخ وحده تفكر ونذكر ونرى ونسمع وتميز بين القبح والجمال ، وبين الطبيب والردى ، والخير والشـر .

— على حسب نظرة فلاسفة اليونان القدامى — بمغابة كرة أو دائرة أو كون أصغر من داخل كرة أو دائرة أو كون أكبر !

ويدخل يليكمود إلى الموضوع بمقدمة ذكية فيقول أن عام ١٨٤٨ شهد ثورة سياسية واجتماعية هائلة عندما نشر كارل ماركس ونيرديرك أنجز المبادئ الأساسية للشيوعية، لكن هذا العام أيضاً شهد حادثة مثيرة فتحت لنا الباب لكي نبدأ ثورة علمية لنذكر بعض أسرار المخ البشري من خلال حادثة لا يكاد العقل يصدقها . ففي أثناء إنشاء إحدى خطوط السكك الحديدية بأمريكا الشمالية انفجرت بمبة ناسفة ، وحملت قضيباً من الحديد طوله حوالي متر ، وقطره حوالي ثلاثة سنتيمترات ، ووزنه ١٣ رطلاً ، فاصابت الشباب فينياس جيج تحت عينه اليسرى مباشرة ، ثم تدخل رأسه ، وتخرق مقدمة مخه ، لتخرج من أعلى جبهته كذبة تستقر على مسافة ٥٠ ياردة من الضحية !

وطبعاً أن جيج قد سقط في الحال وهو يتولى ، ولقد ظن الذين شهدوا هذه الحادثة المروعة أنه ميت لا محالة ، لكن الغريب والمثير حقاً أن جيج قد قام بعد مدة دقائق ، واستطاع أن يتخاطب مع من حوله ، وعندما وصل الخبر إلى طبيبي المنطقة ، لم يصدق ما سمعوا ، لكنهم عندما شاهدوا الحالة تعجبوا وسارعوا بنقل جيج إلى المستشفى ، حيث تم شفاه بعد أسابيع ثلاثة . . لكن فينياس جيج لم يخرج من المستشفى كفينياس جيج ، إذ تفكرت شخصيته ، واختلف سلوكه ، ولم يعد هو ذلك الشاب الهادي الزين الطموح المحبوب ، بل كان على العكس من كل هذه الصفات ، وأخذ يجوب البلاد على غير هدئ ، حتى مات في سان فرانسيسكو . . ولضربة هذه القصة ، فقد حفظت جميعاً جيج المتقوية وكذلك القضيب الحديدي الذي اخترق رأسه بمتحف مدرسة الطب بجامعة هارفارد كشاهد على غرابة ما قد كان !

ليست كلها - بطبيعة الحال - خطأ ، او كلها صوابا ، بل ان علمنا الحديث من شأنه ان يفصل الفث عن السنن .

ويبدأ المؤلف الفصل الثانى من كتابه بعنوان غريب « شوانج تسو والفراشة » .. وهو عنوان - كما يبدو - لا صلة له بالمقل ولا بميكانيكيته ، إنما أراد بليكمور ان يستفيض عن المناووين التقليديين بعنوانين فيها بعض الاثارة والتموش ، وهذا ما تلحظه فى كل فصول الكتاب .. والعنوان على اية حال مأخوذة من مذكرات كان قد كتبها « تسو » فى القرن الثالث قبل الميلاد ويجهى فيها « فى يوم من الايام انا - شوانج تسو - قد رايت فى المنام اننى فراشة ، اخلق هنا وهناك بمساعدة ، وفجأة استيقظت لأجد نفسى شوانج تسو » ا. ولهذا فان بليكمور قد تعرض فى ذلك الفصل من الكتاب للتوم والاحلام والوهى فى عالم اليقظة والنوم .

ويقدم لنا المؤلف فى بداية هذا الفصل سلسلة من التجارب المثيرة التي اجرها اثنان من العلماء الامريكان على نفسيهما فى كهف « الماموث » بولاية كنتوكسى ليعرفا ايقامية الزمن على امخاخنا وسلوكنا وعملياتنا الفسيولوجية والبيوكيميائية ، فكانا يقضيان اياما طويلة بمعمل من دورة الليل والنهار التقليدية ، ويستميضان عنها بفترات من الضوء والظلام الصنميين التي تمتد الى ٢٨ ساعة يوميا (أى أطول من ايامنا العادية بأربع ساعات) ، ومن هذه التجارب استنتجا ان امخاخنا تحمل فى طياتها « سجلات » للزمن ، وان التلاعب بها ، قد يؤدي الى تغيرات فى الجسد والفكر .. أى كأنما فسيولوجية اجسامنا تسير وفق « ساعة » بيولوجية لضبط فينا ايقامية الحياة التي تكيفت بتعاقب الليل والنهار (١) .

ثم يتعرض لنظرة قنماء المصريين والاشوريين والسومريين للمخ ، فيقول انهم لم يعطوه حقه ، كما اعطوا ذلك للقلب والكبد والامعاء ، إذ ظنوا ان جوهر النفس او الروح تكمن فى تلك الاعضاء ، ومن أجل هذا دمر الفراعنة مثلا المخ بسحبه من خلال الانف على هيئة « مقرومة » ، وكأنما هو يغير ذات فائدة ، فى حين انهم حفظوا القلب والاحشاء كما هي في اوان اتيقة .. على ان الفكر القديم ايضا قد اعتبر ان ادم والكبد هما مركزا الروح والعقل ، ولقد بنى الفيلسوف اليونانى ارسطو هذا الرأى ايضا ، وأشار الى ان مركز العقل او الروح او العاطفة فى القلب الذى يوزع الروح فى الدم ، ولا زالت هذه الظنون سارية بين عامة الناس حتى الآن ، فتراهم مثلا يرجعون المواقف والانفعالات الى القلوب دون العقول ، او انهم يتخفون بالقلوب ، وكأنما القلب هو مركز الاحاسيس !

وينطلق المؤلف فى سرده للموضوع سريما من العصور القديمة الى العصور الوسطى التي هاب عليها التخلف من خلال القيود الرهيبة التي وضعتها الكنيسة على افكار العلماء عامة ، وعلى تشريح الجسم البشرى خاصة ، ولقد حاول بعض رجال الكنيسة ان « يراوجوا » بين معتقداتهم الدينية وبين افكار المدارس اليونانية ، فقالوا ان العقل او الجوهر يتحرك فى القلب والمخ والكبد والدم ، وان التكاثر بين هذه الاعضاء يؤدي الى ما أسموه بالروح الحيوانية .

ثم يتعرض الكاتب بعد ذلك لآراء العديد من العلماء والفلاسفة والمفكرين مثل جالين وليوناردو واين سينا وديكارت ... الخ ، وكيف انهم اثروا بافكارهم على من جاء بعدهم ، ولا زالت بعض هذه الافكار تنتشر بين كتب الطب والفلسفة والعلوم والتشريح ، وهي

(١) الواقع ان هذه الفكرة ليست مقصورة فقط على الانسان ، بل نراها تنتشر فى عالم الحيوان واحيانا فى عالم النبات ، وكثير من التلاميذ من هذا النوع من الدراسات « الزمن البيولوجى » - عالم الفكر - العدد الثانى من المجلد الثامن - ١٩٧٧ .

لكن قبل ان تقرب طعامها ، كان يصدها
صفحة كهربية مباغتة تجعلها تتوى من الألم ،
ويتكرر هذه العملية ، مررت الكلاب أن الصدمة
معناها طعاما شهيئا ، ولهذا كانت تهز ذيلها -
بعد ذلك - للصدمة ، دلالة على لذة قادمة -
هى فى الأساس الحصول على الطعام ، أي ان
الألم قد تحول الى ظاهرة سعيذة فى حياتها ،
وربما كان اثر الابرة الصينية - على حد رأى
بليكمور - بين الصينيين ، كالتصدمة
الكهربية بين الكلاب !

ولقد دفعت هذه التجارب وغيرها المؤلف
ليحدث باختصار عن ميكانيكية الألم ، وكيف
حاول الناس من قديم الزمن التغلب على
الألم من خلال تعاطيهم المواد المسكرة
والمخدرة ، ثم يشير الى كشف حديث ومثير
عن كيفية تغلب أجسامنا على الألم (أو
بالتحديد امخاضنا) ، فهي ايضا تصنع مادتها
المخدرة على جزيئات بروتينية صغيرة أطلقوا
عليها اسم انيكفالين enkephalin (وهذه
يمكن ترجمتها الى دماغين نسبة الى الدماغ ،
لأنها تصنع فيه) ، فهي ايضا تتدخل فى تخفيف
أوجاع الدماغ ، أو تطمس اثر الناتج من
الألم التي قد تتعرض لها الاعضاء والتي تصب
فى النهاية فى امخاضنا ، أى كأننا الدماغ يصنع
لنفسه «الفيونته» التي تعدل مزاجه ، وتطمس
بعض آلامه ، لكن هناك قرنا جوهريا بين
الانكفالين والمواد المخدرة ، فليس من وراء
الأولى أى اثر للأدمان كما هو الحال فى الثانية .

ومن خلال هذا ، لاكتشاف ايضا يعود ليدكر
أن الصينيين قد اكتشفوا بدورهم أن غرس
الأبر الصينية فى جسم أرتب قد دفعته دفعا
لتخليق مادة فى مخه ، وأنه باستخلاص هذه
المادة وحقتها فى منح أرتب آخر ، تبين أنه
يتحمل الآلام بدرجات أكبر ، وربما كانت هذه
المادة هي مادة الدماغين أو مادة قريبة منها .

ويعود المؤلف بعد ذلك الى التعرض لطبيعة
الاحلام ، وكيف ان الكتب السماوية الثلاثة

ولقد حيرت طبيعة هذا الشعور الغامض بين
النيظة والاحلام (أو الوهم والادوي) عقول
الفلاسفة والعلماء ، ويشير المؤلف الى آراء
بعض مشاهير المفكرين ، لكن هذه الآراء قد
لا ترقى الى ما يرقى اليه البحث العلمي الذى
يقوم على منهج تجريبي . صحيح اننا لا نستطيع
أن نؤمن العقل أو الوهم أو الذاكرة بعوالم
مادية ، ولا ان ندركها كما ندرك الماديات ، بل
هي نائمة اساسا من كتلة مادية منظمة أدق
تنظيم من بلايين الخلايا العصبية التي تتداخل
فى شبكة معقدة من الاتصالات الخلوية ، وكلما
زاد تعقيد هذه الشبكة ، واكتسبت تطوراً ،
زاد لديها استيعاب الذاكرة ، وظهر الدكاء ،
وانبثق الإدراك ليصبح كل هذا تنويجا لـ
الإنسان وعقله .

ويسرد بليكمور العديد من التجارب الكثيرة
والمعقدة التي قام بها العلماء على الحيوان
والإنسان عليهم يدركون السر الكامن فى رؤوسنا ،
والذى ينمكس على انماط تفكيرنا ، ويؤدى الى
ظهور هذا الشيء المثير الذى يطلق عليه اسم
الوهم أو العقل (أو الروح فى التصور القديم) ،
فيذكر ضمن ما يذكر تلك الوسيلة القديمة
جدا فى طمس الشعور بالألم ، والتي تمثل لنا
فى الأبر الصينية ، ويعمل استجابة أهل الصين
لها أكثر من غيرها من الشعوب ، لأنها أصبحت
نوعاً من التكيف البشري والحضارى ، فاطفال
الصين - منذ نعومة أظفارهم - يتلقون اصول
هذا الفن الذى استمر فيهم لأجيال طويلة ،
بعيد أصبح جزءاً من حياتهم ، ولهذا كان
غرز الأبر نوعاً من الاقتناع أو الإيحاء أو
العقيدة باخفاج الآلام والأوجاع ، وقد تخفى
فعلاً تحت هذا التأثير النفسي .

وبذهب المؤلف الى تأكيد ذلك بسرد بعض
التجارب الرائدة التي قام بها العالم الروسي
الشهير أيفان بافلوف على الكلاب وغيرها من
حيوانات ، إذ كان الألم عندها - بالممارسة
أو التعود - يتحول الى لذة ، وملخص هذه
التجارب ان بافلوف كان يقدم للكلاب - بعد
تجريبها - وجبة شهية يسيل لها لعابها ،

وراء اكتشافه وتحديد مكانه فى المخ العديد من العلماء الذين أجروا تجارب كثيرة على الإنسان والحيوان ، ومن هؤلاء مارى جين فلورنس الفرنسي ، وهيرمان مونك الألماني ، ومسير جوردون هولز البريطاني ، ويشير المؤلف الى أن اصابات الحروب كان لها الأثر الأكبر فى رسم خريطة واضحة للمخ ، إذ كانت الحالات الكثيرة التى تقع بين إيدى الجراحين والتى أصيبت فى أمخاخها اصابات مختلفة ، ثم ما يتبع ذلك من أثر فى مناطق الحواس ذاتها ، أو فى أداء الأعضاء التى يحتويها جسم الإنسان . . كل هذا وغيره قد وضع بين أيدينا أن المخ ليس الا «لوحة» عصبية للاستقبال والتوجيه . ولك لغات ورموز هذا العالم الذى تعيش فيه .

ومن نقل الصورة بواسطة العين نرى عرضاً للنظريات القديمة والحديثة ، فلقد كان الظن السائد قديماً أن العين ترى الأشياء من طريق اشعاع يخرج من العين ليقع على المرئيات ، لكن ابن الهيثم - العالم العربى - كان أول من صحح هذا المفهوم فى حوالي عام ١٠٠٠ م ، إذ قال أن الضوء الذى ينعكس من المرئيات الى العين ، وليس العكس ، ثم عرض المؤلف علينا صورة للعين ولاعصابها ولأداء وظيفتها كما قدمها ابن الهيثم ، ويرجع الفضل بحد ذلك الى ريتيه ديكاوت فى أنه أول من أجرى تجربة فى القرن السابع عشر على انعكاس المرئيات على شبكية عين ثور ، إذا استخرج هذه العين ، وقطع جوفها الخلفي ، واستبدل به شريطاً من الورق ، وعلى هذا الشريط استقبل صورة مصغرة ومعكوسة لمحجورة المضئية ، الا أننا - فى الواقع - لا نرى حالتها معكوسة ، ولا مصغرة ، ولا ذات بعدين اثنين كما هو مبين على الشبكية أو الورق ، بل نرى العالم بكل ما فيه من ابتداء وجسميد ، وكل إبداعه ومعانيه ، وهذا ما شحذ أفكار العلماء والفلاسفة

قد اعتبرت رؤيا الانبياء حقيقة ، ولذكر ان الرسول محمداً قد رأى فى منامه أنه ركب دابة من فضة اسمها البراق ، وأنه خرج بها الى السماء (٢) ، ويعد أن ناقش موضوع الاحلام من الوجهة العقائدية والفلسفية ، خرج على معالجتها من الوجهة العلمية ، فأشار الى تطور فكرة جهاز رسم المخ الكهربى ، وكيف انه ساعدنا على تسجيل حالات الانسان أثناء النوم ، وأن المخ يستطيع ان يبعث بموجات تختلف شدة أو تردداً فسى حركات النوم المختلفة (أى نوم عميق أو متوسط أو سطحي) ، وأنه من الممكن أن يسجل فترات الاحلام من خلال التغير الحادث فى طبيعة الموجات ، وأن كل هذا قد يساعدنا على فهم أمخاخنا ، وما قد يمتريها أثناء النوم واليقظة ، لكن المؤلف لم يوضح لنا طبيعة هذا الفهم ، وما المقصود به حقاً ، وربما كان يقصد التغيرات الكيميائية والكهربية والعصبية التى تتسلط على خلايا أمخاخنا فيكون الوعى والادراعى الذى يسيطر على اجزاء من المخ أثناء نومنا ويقظتنا .

وفى الفصل الثالث وبم عنوان « صورة من الحقيقة » ، وهو مأخوذ من قول مألوف لوليام بليك « أن كل شيء يمكن تصديقه ، إنما هو صورة من الحقيقة » . وفى هذا الفصل يتعرض المؤلف لواحدة من الحواس الهامة فى حياة الإنسان والحيوان - حاسة البصر - ويشير الى وجود حالات من بشر ذوى عيون سليمة لكنها غير مبصرة ، ويرجع ذلك بطبيعة الحال الى أن العين ما هى الا وسيلة لنقل صورة من عالمنا ، وإرسالها على هيئة سيل من نبضات عصبية لتصلب فى مركز محدد فى المخ (مركز الإبصار) ، وهو الوحيد الذى يستطيع ان ينفك رموز النبضات ، ويحولها الى صورة مجسدة إما كان شكلها ولونها وحجمها ، لكن مركز الإبصار لم يكشف فجأة ، بل أن من

(٢) الواقع ان المؤلف قد نقل ذلك من ترجمة فارسية قديمة ، وهو لم يتعرض - بطبيعة الحال - للأداء المتداوله فى هذا الشأن بين علماء المسلمين ، فربما كان ذلك ليس محالها .

من أصعب في إدراكنا أو أرسلنا ، ولكل عضلة في وجوهنا أو ظهورنا منطقة محددة في أمخاخنا ، وأن هذه المناطق يمكن تشبيهها بلوحة مفاتيح في بيانو ، وأن أوتارها تتمثل في عضلاتنا التي تتقبل الأوامر من المخ بالحركة فتتحرك .

ومنذ ذلك الحين أخذ العلماء يستنبطون الوسائل العلمية للكشف من مزيد من المناطق الحيوية في أمخاخ الإنسان والحيوان ، وعلاقتها بالأمراض العصبية والنفسية والجسدية ، على أن اقرب ما اكتشفه العلماء أن وجود أجسامنا ذاتها مسجل في أمخاخنا ، فالإصابات التي قد يتعرض لها المخ في المنطقة الواقعة خلف منطقة حاسة اللمس (في الفص الجانبي من المخ) قد تؤدي إلى الاخلال باللاقة أو الاتصال القائم دائما بين الجسم والعقل . فالروى الذين يتعرضون للإصابات في تلك المنطقة قد لا يحسون بنصفهم الأيمن أو الأيسر ، وكان هذا النصف أو ذلك لا وجود له في أمخاخهم ، فتراهم مثلا يحلقون نصف لحييتهم اليمنى ، ولا يشعرون إطلاقا بوجود النصف الأيسر من وجوههم فلا يقربونه ، أو قد يمشطون نصف رؤوسهم ويتركون النصف الآخر ، أو قد يتصورون أن هناك من يشاركهم مخدعهم ، فيشيرون إلى ذراعهم الأيمن أو إلى ساقهم الأيسر ، ويطلبون إبعاده ، لشعورهم بأنه ذراع أو ساق إنسان آخر يسترخى على أجسامهم !

ويعود بليكور مرة أخرى إلى مركز الإبصار ، فيقول أنه أعجب وأقرب منطقة في أمخاخنا ، لكنه ليس مركزا وحيدا أو متجانسا ، بل يبدو أنه بدوره مقسم إلى مناطق أو خرائط كالتي يرسمها الجغرافائي أو الجيولوجي لتوزيع الامطار والسكان والصحارى والمعادن الأرضية على خرائطه . . . الخ ، وكذلك كانت « خريطة » الإبصار فعليا أكثر من اثني عشر موقعا خفيا في مواقع اللسان ، ولسان التقدير المسافات ، وثالث للأشياء المتحركة . . . الخ ، ثم إن أي تدمير لأي موقع من تلك المواقع ، يمكن

على جد سواء ، ثم ما حدث بينهم من جدل كثير حول وجود العالم كما نراه ، أو كما تصوره لنا عقولنا ، فواحد مثل جورج بيركلي قد شكك في وجود أي شيء مادي خارج العقل ، وراح يعلن أن العقل هو الذي يرسم لنا صور عالمنا ، فنحن مثلا عندما نلمس النار ، نحس بالآلم ، إذن ليس الآلم في النار ، إنما الآلم فينا ، وعندما نتذوق قطعة من السكر ، فإننا نحس بمتعة ، لكن المتعة ذاتها - كما يقول - ليست في السكر ، بل هي حاسة فينا فلماذا ؟ - إذن - نعتقد أن إحساسنا بالشكل واللون وارتفاع النجمة أو انخفاضها تنبع أساسا من الأشياء دون أن تنبع من داخلنا ؟

ويقارن المؤلف بين هذا الشك ، وشك ديكارت في وجوده ، ثم البات هذا الوجود بقوله « أنا أنكر » إذن فانا موجود . . . لذلك يقول بيركلي « لكي توجد الأشياء فلا بد أن تدرك » . . . لكن بيركلي لا يستنتج من ذلك أن الأشياء مثلا تخفى بمجرد أن ندير لها ظهورنا ، أو أن الامتعة الموجودة في حجرة ما لا وجود لها في غياب الضوء ، بل لا بد أن تكون موجودة ، لأن هناك هينا أخرى ترقبها - هي عين الله ، هذا وما يذكر أن جورج بيركلي استقف ديني مشهور .

لكن آراء الفلاسفة أو رجال الدين لا تقوم أساسا على منهج علمي تساعد التجربة . . . صحيح أن التجارب التي أجراها العلماء حتى الآن لم تستطع أن توضح لنا بدقة كيفية ادراكنا أو شعورنا بما يجري حولنا ، ولا كيف تتحول صور المثيرات في أمخاخنا إلى عالم حقيقي بكل أبعاده ومعانيه ، ومع ذلك فقد وضعت التجربة العلمية أمانا حقا كثيرا من الوسيلة التي تدرك بها أمخاخنا .

فعالم الإصمباب البريطاني جون هولنجز جاكسون قد قدم لنا المخ - في السبعينات من القرن التاسع عشر - على هيئة خريطة أو قارة مقسمة إلى مناطق ، ولكل منطقة جزء محدد في الجسم . إنثري فيه ، وإتغار به ، فكلكن عقلة

على فقدان الكائن الحي لمظهر هام من مظاهر حاله المنظور .

ويسوق المؤلف بمد ذلك حقائق مثيرة من أمضاخنا ، ويشير انه يتعين علينا أن نبحث فى الوحدات الأساسية التى تكون المخ - أى الخلايا العصبية ، ففى مخ الانسان حوالى عشرة آلاف مليون خلية عصبية ، أو أن كل بوصة مكعبة من نسيج قشرة المخ التى تحتوى من الاليف العصبية ما يزيد طوله على عشرة آلاف ميل ، وهذا يعنى أن تلك الاليف أو الوصلات أو « الخطوط » التى تربط بين هذه البلايين من خلايا المخ يمكن أن تصل إلى القمر وتعود منه لو أنها اتصلت فى غيظ واحد « أى يبلغ طولها الأجمالى أكثر من ٨٠ ألف كيلو متر » ، ولهذا ، فإن تلك المتاهات أو الشبكة المدهشة الكامنة فى رؤوسنا هى التى تشعرون بوجودنا ، فكل خلية عصبية تتصل بمدة آلاف من الوصلات اللبائية العصبية مع جيرانها ، وبهذه الوصلات والاتصالات تستطيع أن « تفاهم » وتؤدى وظيفتها .

وعلى هذه الخلية العصبية بدأت بحوث العلماء العميقة ، فلكى ندرك طبيعة أمضاخنا كان لا بد أن ندرك أولا سر هذه الخلية ، ولقد كان لورد آدريان من جامعة كيمبريدج أول من قام - فى عام ١٩٢٥ - بتسجيل النشاط العصبى لخلية عصبية وحيدة معزولة ، ويتمثل هذا النشاط فى إرسال نبضات كهربية محددة خلال الاليف الممتدة بين الخلايا ، لتحسب بها ، كما أن هذه النبضات تختلف أيضا فى ترددها أو شدتها ، وقد يصل هذا التردد إلى ألف فى الثانية الواحدة ، وفى مثل هذا التيه العظيم يمكن للمخ أن يتعامل مع طوفان هائل من المعلومات التى تصل إليه من عاله الداخلى « الجسم » ومن عاله الخارجى . فنقل صور عالنا بواسطة العين يستلزم وجود حزمة من

الاليف العصبية التى يربو عددها على مائة مليون لكى تربط بين العين ومركز الإبصار ، وفى النهاية يتعرض المؤلف لتكليف العين فى الحيوانات المختلفة ، لتكون مناسبة لبيئتها ، وملامحة لاستمرار حياتها .

وننتقل المؤلف من هذا الفصل الممتع إلى الفصل الرابع بعنوان « طفل حتى تلك اللحظة » ويستلهه بشعر لشكسبير من « هاملت » ، وهذا الفصل خاص بالذاكرة والتذكر ، ليقدم لنا حالة مريض اسمه هنرى ، وهذا المريض لا يستطيع أن يتذكر إلا لحظته التى يعيش فيها ، فعلى سبيل المثال نذكر أن حالة الأعصاب بريندا ميلز من معهد مونترال للبحوث العصبية قد قضت مع هذا المريض أكثر من عشرين عاما فى دراسة مستفيضة لحالته ، وبالرغم من كل آلاف الوبارات والمقابلات التى تمت بينهما ، إلا أن هنرى لم يتذكر أنه رآها قبل ذلك مرة واحدة ، وكان يتعين عليهما أن تقدم له نفسها فى كل مرة . صحيح أن ذكاه هنرى لا غبار عليه ، إنما مشكلته تتركز فى أنه لا يحتفظ فى ذاكرته بأية خبرة عمر به ، فله - مثلا - قد مات منذ ثلاث سنوات من أصابته بهذه الحالة ، إلا أنهم كلما ذكروا له وفاة عمه ، تظهر عليه علامات حزن وكان همه قد مات فى التو والحظية ، أو كانما هو يسمع هذا الخبر لأول مرة ، ولهذا نراه يمر من حالته تلك بقوله : أن ما يقلقنى هو أننى كمن يقوم من نوم طويل ، أننى لا أتذكر شيئا ، فكل يوم فى حياتى قائم بذاته ، فلا أعرف فيه بمد ذلك ما جرى مهما كان سارا أو محزنا . . أى أنه ابن لحظته ، فلا ماضى له ، ولا يدرى كيف يتصور المستقبل .

وفى عام ١٨٩٢ لاحظ عالم الفسيولوجيا الألمانى فريدريك جونتز حالة مشابهة فى الكلاب التى أجري عليها عمليات تدميرية فى بعض أجزاء من قشرة المخ ، فقدت بذلك كل ما كانت تتذكره لتجارب سابقة مرت بها ،

ووعيتها في ذكورها ، ولها نرى جولتز يصف هذا النوع من الكلاب بأنه « طفل لحظته » . وهنرى أيضا : .. ومن هذه الدراسات وغيرها يستنتج العلماء أن هناك ذاكرة وقتية وذاكرة مستديمة (٣) .

نقد فقد هنرى ذاكرته من خلال عملية جراحية في المخ ، اذ انه قد اسبب بحالة ذهنية من الصرع ، فاستلزم ذلك - رحمة بيه - ازالة جزء من المخ يعرف باسم قرون بونيه أو حصان البحر - لان هذه هيدها الحيوان في التواء جسمه) .. وهذا القرن يتكون من جزئين صغيرين يقعان بين قصى المخ ، وهذا يذكر ان الجراحين قد ازالوا احد هذين الجزئين في حالات سابقة بدون ان يصاب المريض بضاعفات خطيرة ، ولكن نتيجة الصرع الشديدة عند هنرى استوجب ازالة جزئى قرن امون ، فاصبح بونيه من غير ذاكرة على ك .. اذن فهناك علاقة بين هذا القرن وبين الذاكرة والتذكر .

وفي الوقت الذي كانت حالة هنري فيه تحت الدراسة (في الأربعينات من هذا القرن) كان جراح المخ والأمعاء المالم شهر ولدنغفيلد الكندي يجمع من المعلومات ما يشير إلى أن مخزن الذكرة يوجد في قصى المخ الكبيرين ، لكنه - في الوقت ذاته - كان يقوم أيضا بإجراء عمليات جراحية في المناطق الصائين بالصرع ، ولكي يتوصل إلى المخطئ المسئولة عن حالات هذا الصرع ، كان يتجسس على المخ بواسطة إغراق كهربية على هيئة أبر رفيعة للغاية ، وفيها تنساب نبضات كهربية ضعيفة تؤثر على مناطق محددة في المخ ، وعندما كانت هذه المناطق تثار بالتأثير الكهربى ، القليل ،

(٢) الواقع ان تفليك قبل موته بعام واحد (اى في عام ١٩٣٦م) قد قدم لنا كتابا ممتعا عن اسرار الخيال «نظر العقل» The Mystery of the Mind - الناشر مطبعة جامعة برنستون ، ولقد تضمن هذا الكتاب كثيرا من العلاقات الثمرة التى توصل الى هذا المجال .

التكهنات التى لا يساندها دليل وأضح ومتين .

وتحت عنوان « نار موقدة » يبدأ بليكمور فصله الخامس بتقديم معادلة مثيرة بين اثنى صغيرة اسمها لوسى وبين انسان عالم ، فيقول للاثنى : ما هذا ؟ - وتجيبه : مفتاح . ثم يلتقط مشطاً. ويسأل : وما ذلك ؟ .. فتشير الى أنه مشط ، ثم تأخذ المشط وتمشط شعرها ، وبعد هذا تتوقف وتطلب منه أن يمشط لها شعرها ، فيقول : حسنا هل تريدان أن نخرج ؟ . فتفكر قليلا وتشير ويبدأ فى تمشيطها .. ثم يسأله : لوسى .. نخرج .. لا . أريد طعاما .. ففاحة . فيرد: ليس مندى طعام .. آسف !!

لكن هذه المعادلة لم تكن فى الواقع كلاما كالدلى نستخدمه فيما بيننا ، بل كانت معادلة بالرمز او الاشارة أو الایماء ، وهى شبيهة بلغة الاشارة الامريكية التى تستخدم مع الصم ، لكن لوسى لم تكن صماء ، ولا هى انसानة ، بل كانت قودا مسن لسوع الشيمانزى ا

بعد هذه المقدمة الطويلة والجداية يريد المؤلف أن يتغل الى موضوع اللغة عامة ، والكلام خاصة ، وهل يمكن أن تتعلم الحيوانات بعض لغاتنا ، ولماذا كان النطق لنا دون غيرها ، وهل له مكان فى امخاخنا من خلال عمليات التطور التى استمرت ملايين السنين .. ومن هنا يبدأ المؤلف فى الاشارة الى أن تعليم اللغة للقرود العليا يرجع الى أكثر من ٥٠ عاما ، ويذكر أسماء عدد من القرود تستطيع أن تكتب وتقرأ وتكون جملا متعقدة (٥) ، وأنها قد تعلمت مشغرات الكلمات بما فيها من صفات وأفعال وأسماء ، وهى تستطيع أن تكتب جملة ذات معنى ،

ويحاول المؤلف أن يعطى لمقولنا حقها عندما يقارن بينها وبين « العقول » أو الحاسبات الاليكترونية ، فهذه مهما اتقن الانسان فيها وأبدع ، فانها لا ترقى الى مخ الحيوان ، ودعم من الانسان .. صحيح أن هذه الحاسبات تتكون من خلايا أو دوائر كهربية تشبه « الدوائر » العصبية الموجودة فى خلايا امخاخنا ، إلا أن هذه الحاسبات - رغم كفاءتها - لا تعرف الانفصال ، ولا تحس بالجمال ، ولا تدرك الحب والخيال ، إلى آخر هذه الصفات التى نراها فى الانسان .. ومن مثل هذه المقارنة غير العادلة ينطلق المؤلف الى مقارنة أخرى أكثر واقعية ، فيذكر أن الذاكرة الكيميائية ليست مشطاً ولا يدعة ، لأن هذه الذاكرة ذاتها هى التى تمنحنا كل صفاتنا الوراثية ، وهى أساسا موجودة فى الخلية الجنسية ، أو اية خلية جسيديّة ، وبالتحديد فى نواتها التى تحتفظ بالذاكرة النووية أو الوراثية التى نراها على هيئة سلاسل معقدة من جزيئات كيميائية ، وكأنها هذه الجزيئات « تتذكر » دائما (ولكن بطريقة لسنا ندري كل تفاصيلها بعد) كل صفة من صفات أي مخلوق فتمنحها إياه ، وربما كانت جزيئات الذاكرة تتكون أيضا بطريقة أو بأخرى ، ثم ان هناك تجارب كثيرة تشير اليها من طرف خفى أن الذاكرة ما هى الا عملية تخزين وتوزيع كيميالى ، وأنه يمكن التداخل فيها من خلال مواد كيميائية خاصة ويميل بعض العلماء كذلك الى الاعتقاد بأن الذاكرة تتأثر بفتح دوائر كهربية فى المسخ وإغلاقها ، وأن هذا المعسل الرابع يتم بين ملايين الملايين من الالياف أو « الاسلاك » العصبية التى تربط خلايا المخ فى نسجج واحد ، وأن ذلك يمكن تشبيهه - من حيث المبدأ - بعمل الدوائر الكهربية فى «المقول» الاليكترونية ، لكن ليس كل هذا الا من قبيل

(٥) سبق أن علمنا دراسة مستليشة عن هذا الموضوع بعنوان « قود قرا وتكتب .. ومن البشر امة جامعة » .. مجلة الهلال القاهرة : عدد نوفمبر ١٩٧٦ .

يعنى انه لا توجد حدود فاصلة ، أو هوة سحيقة بين لغة الانسان ولغة الحيوان .

ويشير المؤلف الى أن الملاحظات التى جمعها العلماء عن سلوك بعض الحيوانات قد تكون المؤشر لوجود مبادئ لغة قريبة من لغتنا ، فقبيل خروج كلاب البرارى للصيد فى جماعات ، فانها تتبادل بانفواها ما يشبه القبل الحارة ، وكأنها هذه الكلاب - من خلال هذا السلوك ، وكما يضمها امامنا المالم الطبيعى ادوارد ويلسون - تقول لبعضها : اثنى وهبت نفسى معك للصيد الجماعى ، وسأقسم مع المجموعة طعامى . دعنا ننطلق .. دعنا ننطلق .. . ويدهسا تنطلق الكلاب فى رحلة الصيد .. . ويضيف بليكور الى ذلك رقصة النحل التى تتخذها كلفة خاصة لتوجه بها قومها نحو الطعام (٦) ، وأعطرها من خطر قادم .. الخ .

لكن لغة الحيوان لا يمكن أن تقارن بلغة الانسان الناطق ، ولا شك أن النطق خطوة هامة جدا فى تطور المخ ، ومن أجل هذا انطلق العلماء فى البحث فى خفايا المخ من امكان وجود منطقة خاصة بالكلام ، ولقد تحقق ذلك - كما يقول بليكور - فى القرن الماضى عندما قدم الجراح والعالم الشهير بيبى بول بروكا فى عام ١٨٦١ حالة مريض - فى أحد المؤتمرات العلمية - فقد ملكة الكلام ، ولم يستطع أن ينطق الا كلمة « نان » .. . وعند وفاته ، قام بتشريح مخه ، فلاحظ ضحور منطقة محددة واضحة فى الفص الأيسر من المخ ، ثم تحقق من ذلك فى ثمانى حالات متتالية وغريبة ، ثم يقدم المؤلف حالات أخرى أقرب ، وهى التى درسها العلماء حديثا .

وقد تصل كلماتها الى اربعة أو خمسة ، لكن هذه الكلمات ليست مثل كلماتنا ، بل هى اشكال معينة تشبه اشكال اللغة عند قدماء المصريين .

والعلماء فى سعيهم الغريب فى ذلك المجال يريدون أن يعرفوا أن كان الانسان هو المخلوق الوحيد على هذا الكوكب الذى جاء بلفته دون سواء ، أو أن اللغة يمكن أن يتعلمها الحيوان . صحيح أن العلماء يكشفون كل يوم عن وجود لغات محددة تستخدمها الحيوانات المختلفة ، لكن ذلك لا يعنى أن الحيوان نفسه متطورة ومقدمة كالتى يستخدمها البشر .. فاللغة - على أية حال - وسيلة من وسائل التخاطب وتقل الأفكار والمعلومات والتعبير .. الخ ، لكن ليس أمرا معتموما أن تكون اللغة منظقة لكى تصبح مفهومة ، بل يمكن أحيانا أن تعبر عما يجول فى خاطرك بالإشارة أو بتغيير قسمت الوجه .

ويسوق المؤلف أمثلة تؤيد ذلك ، ليدرك أن الطفل المزول من تعلم أو سماع أية لغة لا يستطيع أن يتكلم أو يتحدث ، بل تصدر منه أصوات قريبة من أصوات الحيوان ، أى أن اللغة تلتين واستيعاب ، وانها تتطور بتطور مدارك المخ ، وقد يعترض متروض على ذلك ويقول : أن الانسان وحيد بين الكائنات لانه متفوق عليها فكريا ، لكن بعض العلماء يقولون : أن لبعض الحيوانات أفكارا ، وهى أحيانا تظهر فى بعض الذكاء ، ويسوق المؤلف أمثلة من التجارب التى تمت فى هذا المجال ، وكيف أن بعض القرود العليا تستطيع أن « تفكر » فى مشاكلها ، وتجد لها حلولها .. طبعاً على قدر أدراكها ، وهذا

(٦) الواقع أن لغات الحيوانات تتخذ صورا كثيرة جدا ، فقد تكون بالإشارة أو الحركة أو الصوت أو الفود أو الرائحة أو الجزليات الكيميائية الطرية ... الخ ... الغدوى بلا شك ذات فاعلية فى توجيه الأنواع المختلفة إلى ما هو ميسر لحياتها .

من هذا المنطق يبدأ بليكمور فصله السادس والاخير بنسوان « الجنسون والاخلاقيات » ، ويذكر أن عملية فصل نصفى المخ قد تمت أولا فى عالم الحيوان دون أن يحدث اخلال بوظائف الاعضاء ، وهذا ما شجع بعض جراحى المخ على اجراء العملية ذاتها على مخ الانسان ، وتمت حالات خاصة تستدعى ضرورة عملها ، ففى حالات الصرع الشديد والميثوس من علاجه تم قطع القنطرة الواصلة بين نصفى المخ وفصلهما تماما فى عدة حالات ، وبعدئذ خفت حدة الصرع الى ابعاد الحدود ، ولم يبد على المرضى اية امراض ظاهرة غير عادية ، لكن الدراسات الطويلة ، والملاحظات الدقيقة اثبتت ان كل نصف يشتغل دون الاعتماد او الاحساس بما يجرى فى النصف الاخر ، مما ادى الى عدم التناسق او التوازن الطبيعى .

ولقد اتضحت من عملية فصل نصفى المخ بعض حقائق مثيرة ، فلقد تبين ان كل نصف وحدة قائمة ومتكاملة بذاتها ووظائفها وان كل نصف يخدم جانبيا ماعكسا من الجسم ، فنصف المخ الايمن يخدم النصف الايسر ، والعكس ايضا صحيح ، كما اتضح ايضا ان النصف الايسر يسود على النصف الايمن ، ففى الايسر يوجد مركز الكلام او النطق ، لكن الرضى الذى فصل فيه نصفا مخه لا يستطيع أن ينطق اسم شيء يراه بعينه اليسرى ، فاذا ما نظر اليه بعينه اليمنى حرفه ونطقه ، كما انه لو امسك شيئا بيده اليسرى (كمفتاح مثلا) ، فانه لا يعرف عنه شيئا ، فاذا نقله الى اليمنى ، عرفه ونطقه (لان اليد اليمنى والعين اليمنى ترسل تعليماتها الى النصف الايسر الذى فيه مركز الكلام ، فى حين أن اليد اليسرى تنقل الاحاسيس الى الجزء الايمن ، وليس لى

وفى نهاية هذا الفصل يناقش المؤلف تطور الحياة ، والحقبة التى ظهرت فيها قدرة الانسان على النطق او الكلام (حوالى ١٠٠ ألف عام قبل الميلاد) ، ويشير الى أن لغة الاشارة قد سبقت لغة الكلام ، فالطفل يعبر من نفسه بالاشارة قبل أن يتكلم ، ثم يبدأ فى تعلم الكلام من والديه ومرافقيه ، لكننا قد لا نتخلى أحيانا - ونحن كبار - عن لغة الاشارة (وهو ما نستخدمه ايضا بعض الحيوانات للتفاهم) ، ثم يعرض علينا قصصا او اساطير شارحة لنشأة الكلام عند الانسان ليدكر أن أحد ملوك الفراعنة قد سلم راعى غنم أخرس طفلين ولبيين ، وكان يرضعهما لبن الماعز ، ولم يتصلا أو يسمعا انسانا يتكلم ، ولما أصبعا صبيين ، وحفرهما أمام الفروخ ، لم يستطيعا أن ينطقا الا كلمة « بيكوس » ، ومعنى الضفر .. لم يحكى لنا قصة أخرى اقرب من الامبراطور المغولى اكبر خان ، ففى حاضته اكروا ، وفى احدى القلاع ، وضع ١٢ وليدا مع مربيات خرساوات اصمات ، وبعد اثنى عشر عاما جرى بالصبيان الى بلاطه دون أن يعرفوا كلمة ، ولا ينطقوا كلمة ، ومع ذلك ، فلقد كانوا يتخاطبون مع بعضهم بسهولة من خلال لغة الاشارة او الامعاة ، وهى اللغة التى يحاول العلماء تعليمها ايضا للقرود ، لتكون أداة للتخاطب ، وهو ما قدمه المؤلف حقا فى اول هذا الفصل من الكتاب .

ومن قديم الزمن عرف المهتمون بالعلوم التشريعية أن المخ يتكون من نصفين متماثلين ويصل بينهما ما يشبه القنطرة أو القناة التى تمتد فيها ملايين الالياف العصبية ، ولقد تساءل العالم النفسى جوستاف ميدور فيشر منذ بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر مما يمكن أن يحدث للوحى او العقل اذا ما قطعنا قناة الاتصال بين نصفى المخ ، ليستقل كل نصف بذاته ، ودون تعرض حياة الكائن الى الخطر .

تعرض لها هنا تفصيلا لضيق المجال - ينتقل المؤلف ليعرض علينا محاولات العلماء في السيطرة على هذه المراكز في عالم الإنسان والحيوان ، ومن أهم ما حققه العلماء في هذا المجال هو زرع أقطاب كهربية جد صغيرة في مناطق محددة بالمخ ، ولقد ظهر أن أكثر المناطق استجابة للآثار بهذه الأقطاب منطقة صغيرة في قاع المخ يطلق عليها اسم تحت Hypothalamus . . . ففي هذه المنطقة تكمن الدوافع التي تتحكم في الجوع والعطش والجنس ، ويجريها أيضا يوجد الجهاز الليمباوي Limbic System والذي يعتقد أنه يتحكم في عواطفنا مثل الهياج والخوف والفرح . . الخ ، فإذا أمكن التلاعب في هذه المناطق الحساسة من المخ ، فإن الثور الهائج مثلا قد يتحول إلى حمل ودع ، أو أنها قد تضحك الباكى ، أو تبكي الشاحك . . . الخ ، ثم يتساءل المؤلف : لكن . . هل يمكن أن يأتى اليوم الذى نتحكم فيه في عقول البشر ونثيرهم - غضبا أو أرضاء - بتلك الوسائل العلمية ؟

وجيب المؤلف على ذلك بتقديم أمثلة كثيرة ، منها الآخر الذى يتذكره أحد القواد في تحريك جيش بأكمله ليأتمر بأمره ، أو الاقتناع الذى يمل به زعيم على الجموع البشرية فيرسيها أو يثريها ، فهذا وغيره أمثل من كل ما قد نزرعه في أمخاخ الناس لنصل إلى الهدف ذاته ، وهو يعنى بذلك سيطرة عقل على عقل ، لا سيطرة الوسيلة العلمية - قلبا كان ذلك أو دواء - على العقل .

هذا الجزء مركز للكلام ، ومن هنا لا يستطيع أن ينطق كلمة أو اسما أو صفة . . . الخ) .

ثم تتضح لنا أيضا أمور أخرى ، فوهم أن الجانب الأيمن من المخ لا يعرف شيئا من النطق ، إلا أنه يستطيع أن يقرأ ، فلو أن كلمة « مشط » قد جاءت مضيئة على يسار شاشة واسعة ، وبحيث يستقبلها النصف الأيمن فقط من المخ (أى تنتقل بالعين اليسرى فقط) ، فإن المريض لا يستطيع أن ينطق كلمة مشط ، لكنه يعرف معناها ، يد يده ليلتقط المشط من بين أشياء أخرى مبعثرة بدون نظام . . . ومن التجارب الكثيرة التى أجريت في هذا المجال يتضح أيضا أن النصف الأيمن من المخ مختص بالصفات والأسماء ، لكنه ضعيف في استيعاب الأفعال أو معرفة معناها . . . ومن مجمل التجارب التى أجراها العلماء وواردها المؤلف يمكن القول باختصار أن النصف الأيسر من المخ هو الذى يتحكم أكثر فى عمليات الكلام والكتابة والحساب والرياضيات والتفكير المنطقي المرتب ، فى حين أن النصف الأيمن هو الذى يتعرف أكثر على أوجه الناس ويحب الموسيقى ، ويهوى الفنون الجميلة ، ويعمل بطريقة بديهية أو فطرية . . . الخ ، ولهذا - وكما يقول المؤلف - يذهب البعض إلى القول بأن أهل الشرق يعتمدون أكثر فى فنونهم وهواياهم وحضاراتهم على النصف الأيمن ، فى حين أن الغرب الآن يشتغل أكثر بنصف رأسه اليسرى (٧) .

ومن خلال هذه الكشوفات المثيرة التى حققها العلماء فى فنايا أمخاخنا - والتى لم

(٧) الواقع أننا لا نلجأ إلى هذا الرأي ، فهو مجرد تكهنات يقوم عليها دليل ، كما أن الإسلام ابن بيته التى نشأ فيها ، وهو حافة ما يتالى بها ، ويؤثر فيها .

تلك الحالات أو تقدر ، وهذا يتوقف على مصدر هذه القوة التى حلت بالنفس البشرية وغيرها - على حد اعتقاد الناس .

وأخيرا يناقش دور الطب والدواء والعلاج الحديث فى السيطرة على امراض العقل أو المخ ، وهو دور ليس فصلا حتى الآن ، ولا بد من بحوث أعمق فى ثنايا أممنا « فالخ الذى يكافح لفهم المخ إنما هو مجتمع يريد أن يفهم ذاته » - على حد تعبير بليكور .

وفى النهاية يناقش المؤلف ظاهرة الخلل التى تصيب بعض العقول بالجنون أو بعض الامراض النفسية ، ويذكر أن الذين يزورون مصحات الاطباء النفسانيين فى بريطانيا وحدها يصل الى أكثر من ٦٠٠ ألف فرد سنويا ، ويشير الى عبارة وردت على لسان ر. د. لاينج « ان مرض العقل ليس إلا نتيجة حتمية لاختلال المجتمع (٨) » ثم يذهب المؤلف الى القول بأن بعض الامراض النفسية فى المجتمعات البدائية والمتخلفة لا تعتبر أمراضا ، بل هى نتيجة لقوى غيبية ، فتمتنع



(٧) لكن ذلك ليس حتما ، فهناك عوامل كثيرة بيئية وبيولوجية وسلوكية تتداخل فردى أو مجتمعة لتسبب الاجهاد والتوتر والانهيار وغير ذلك من أمور تؤلج على الطفل - ونصبيه بأعراض شتى .

مائة عام مضت على يوم أن ولد « ألبرت اينشتاين » الذي قال عنه « بوتراند رسل » انه لم يكن عالما عظيما لمصعب ، بل كان قويا مع السلام في دنيا مليئة بحرب ، وصامدا مع العقل في دنيا مليئة بحافة الجنون ، وداعيا الى التسامح في دنيا تنادي بالتمصّب .

وهكذا لم يكن غريبا على لجنة دولية لتدريس الفيزياء وكنت أحد أعضائها لفترتين متتاليتين فور انشائها عام ١٩٦٠ لم يكن غريبا أن تجتمع هذه اللجنة عام ١٩٧٦ وتقرر الاحتفال بالذكرى المئوية ليلاد « ألبرت اينشتاين » رجل الفيزياء الذي يرى أن علم الفيزياء جزء ضروري في حياة الإنسان اليومية وحيوي للثقافة العامة .

اعود وأقول لقد قررت اللجنة احياء ذكراه باصدار كتاب عنوانه « اينشتاين ، مجلد الذكرى المئوية » وكان طبعيا أن يصبح الاستاذ « فرنس » رئيس اللجنة العالي المحرر المسئول من اخراج هذا الكتاب . وجاء الكتاب مجموعة من مختارات مأخوذة من كتب سبق نشرها أو مقالات ظهرت في مجلات ، وبذلك ساهم خمسة وعشرون كاتباً ، بين عالم وفيلسوف ومؤرخ ومصور ، في اخراجه .

قرأت الكتاب بامعان ، فقد سبق أن قرأت كتباً كثيرة في موضوعه ولكني لمست فيه جديداً مع حسن اختيار . وهو يقع في ٣٣٢ صفحة ، وفيه أربعة أبواب ولثمانية وثلاثون شكلاً بين رسم وصورة . واختص الباب الأول بالذكريات ، والباب الثاني بالسيرة والاعمال ، والباب الرابع بال المؤلفات . وتشبهك الابواب في انسيابية لا تشعرك أبداً بميل رغم عمق ودقة ما عمله « اينشتاين » من تغيير في التفكير العلمي تمدها الى الفلسفة والاجتماع والاقتصاد .

اينشتاين *

مترجم وتحرير: د. محمود احمد الشربيني

* A. P. French : Einstein, A Century Volume, Heinemann, 1976.

تهديد

دافعتنى احساسيس مختلفة ، وقد استعرضت هذا الكتاب ، ان امهد له فقد رأيت « اينشتين » في « لندن » عام ١٩٣٣ ، رأيت رؤية العين ، وبنى النظرية الماهرة اليه بأنه رجل لائق . فشمع على رأسه ، وملابسه لائقة على جسمه ، والكلمات الإنجليزية تخرج من فمه كلمة اثر كلمة في صموية ، وكان لسانه يبدل مجهودا فوق الطاقة يقدف الكلمة قوية متكررة بين العين والعين ، وتشعر انه لن يستطيع ان يتم محاضره واذا به يقولها بتمامها دون أن ينقص منها شيئا .

ولم أهد الذكر من محاضره غير نصيحة واحدة يوجب المكوف على البحث العلمي والاخلاص له ، مع اختيار احسن الوظائف ملائمة كمرتزق للعالم واقتراح وظيفة حارس لفنار في وسط البحر وكان غريبا ان اسمع هذا من صاحب « النظرية النسبية الخاصة » وصاحب « النظرية النسبية العامة » وصاحب البحوث العدة في « الحركة البرونية » و « الديناميكا الاحصائية » و « الميكانيكا الموجية » و « الكهرباء الضوئية » و « الحرارة النووية » .

اني اهد أنه لم يكن حارس فنار ، بل ان الحياة كانت قاسية عليه ، ومن يدري لعله وهو قريب من الحياة بعيد عنها . ولعله يعاني من الوحدة النفسية ما يعاني ، لكن غاظني اني دفعت مالا لحضور هذه المحاضرة ، واشتد غيظي من رصد هذا المال لغير العلم ، وما كنت اظن ان عالما ينادي بالنسك الطمى بجمع المال لغير العلم وكان ان أردت أن أرجع الامور الى اصرولها فاستقصيت تاريخ حياته .

فاذا به قد ولد في ١٤ مارس من عام ١٨٧٩ في مدينة « أولم » من جنوب ألمانيا من أسرة يهودية غير مستقرة انتقلت بعد عام من ميلاد الطفل الى ضاحية من ضواحي « ميونخ » وكان أبوه يملك مصنعا كيميائيا كهربيا صغيرا ، وساعد الاب في ادارة المصنع اخ له مهندس وهو عم الطفل ، وكانت هواية أم الطفل الموسيقى ولا سيما موسيقى « بيتهوفن » . فكان من الطبيعي ان تجبره أمه على تلقى دروس على الكمان وهو في السادسة من عمره وكان أن اقبل على هذه الدروس كارها لم روض نفسه على ما يكره حتى اقبلت الكراهية حبا ، لتصبح يحب الموسيقى ، بل كان يفرغ اليها طوال أيام حياته لتهدى من نفسه وتسيغ عليه نعمة الرضا والطمانية وراحة البال بعد مناء العمل ، وكان الاثر عنده من الفنانين « موزارت » .

وكان الله قد أراد له ان يتأمل قبل ان ينطق ، وأن يختزن في الوحي قبل ان يفيض في الحديث ، فعجز عن أن يفصح عما في نفسه حتى موعد متأخر عن اترابه من الاطفال فتأخر في النطق حتى ظن به الشلوك وخشى عليه من البله ، وقد ألف أن يشارك زملاؤه الماههم وانطوى على نفسه ينعم باحلام البقطة وينأى عن أي مجهود عضلي ولو كان لعبا للتسلية ، وبان امتعاضه وعدم استساغته لما يتذوق الطفل العادي من مناظر مثيرة ، فقد كان يتألم عندما يرى التلويحات والاستعراضات العسكرية وما أكثرها وقتذاك في شوارع « ميونخ » وما كان يحتمل أن يرى الانسان يتصرف ولو في مشيته تصرفا آليا كالالة الميكانيكية الصماء .

ثم دخل « اينشتين » الطفل المدرسة وكانت مدرسة أولية كاثوليكية فقد كانت المدارس في « ميونخ » تحت اشراف هيئات دينية ولم تهتم أسرة « اينشتين » كثيرا بالدين فلم تجد

من ذلك بأن تنبأ بفشل الباحث النظري الذي لم يشعر في شبابه بأهمية هندسة «أقليدس» ويقدر ما كان «اينشتين» مميّزا في الرياضيات فقد كان متأخرا في العلوم التي تعتمد في دراستها على الاستدلال . ثم زاد الطين بلة أن شعر أساتذته في المدرسة الثانوية بعدم توفيقه إياهم وخضوعه لهم خضوعا تاما مما أدى إلى فصله من المدرسة . فصل وذهب ليلحق بأبيه في «إيطاليا» فقد اضطر أبوه قبل فصله بعام إلى أن يصنف أعماله في «ميونخ» ويرحل إلى «ميلانو» لبدء عملا جديدا تاركا ابنه وهو في الخامسة عشرة من عمره في «ميونخ» ليتم دراسته الثانوية وكان أن فصل وذهب إلى «ميلانو» .

ثم أخذ يفكر في مستقبل حياته وهو يرى أسرته وما وصلت إليه واستقر رأيه على أن يتخذ من التدريس مهنة له قرر أن يؤهل نفسه ليكون مدرسا في الفيزياء النظرية ، واعتزم أن يلتحق بمدرسة «البولتكنيك الفيدرالية» السويسرية الشهيرة بـ «زيورخ» وتقدم إلى الامتحان وخاله الحظ .

وقد استرعت أوراق اجتازته اهتمام مدير «البولتكنيك» إذ بانته له القدرة الفارقة في الرياضيات والضمف الواضح في اللغات وعلوم الحياة .

فتطوع ليساعده وإدخله مدرسة توطئة في «البولتكنيك» وكانت المدرسة على غير فرار مدرسة «ميونخ» فقد تركت الحرية للطلاب في أن يفكروا بأنفسهم ولا يعتمدوا على الاستدلال . وكان أيضا على اتصال مباشر بالمدرسين يناقشونه ويمحضونه النصيح ، وهناك شعر «اينشتين» بحياة أفضل تتفق وميوله وكان أن نجح والتحق بمدرسة «البولتكنيك الفيدرالية» بـ «زيورخ» والدراسة تحتاج إلى مال وقد عجز أبوه من القيام بأى مساعدة مالية ، ولكنه حصل على المال من قريب له ، وأخذ يؤهل نفسه لهنة

الأسرة غريبة وهي اليهودية دينا أن يكون ابنها كاثوليكيا تلميحا .

وانتهى «اينشتين» من دراسته الأولية والتحق بمدرسة ثانوية وهو في العاشرة من عمره ودرس في هذه المدرسة تعاليم الدينونة اليهودية ، وتفاعلت تعاليم اليهود مع تعاليم الكاثوليك التي سبق أن تعلمها في المدرسة الأولية ، وخرجت منه شابا ملحدا لا يدين بدين ، ويشعر بأن الأديان موقفات تصوق التفكير الحر الطليق ، وكفر بالقيم الروحية التي جاءت بها الأديان ، والإنسان لا يفيق إلى دينه حتى تأليه القارعة ، وألا استبق الحوادث وأقول قد جاءته القارعة على يد «هتلر» عام ١٩٣٣ فإذا بـ «اينشتين» العالم يعود يهوديا متمعبا لليهود ولكن أفضل أن أساير الحوادث خطوة خطوة وأعود إلى المدارس الثانوية وأرى الطالب «اينشتين» يخطو خطوات بطيئة في دراسته ، فقد كان يكره استذكار الدروس عن ظهر قلب دون فهم أو تفهم .

ويجمل أن أذكر الأثر الذي تركه عمه في نفسه وفي مستقبل حياته فقد حبيب إليه دراسة الرياضيات وكانت لعمه طريقة طريفة في تقريب العلم إلى ابن أخيه فكان يتحدث عن الجبر ، أنه العلم الذي يقلل كمية العمل المطلوب لحل مسألة من المسائل ولقد فرح ابن الأخ بهذا العلم واعتبره علما للتسلية ، كان تخرج لصيد حيوان مجهول «س» حتى إذا وقع في الفخ عرفت ما هو «س» ثم ملك عليه تفكيره علم الهندسة وشعر بأنه العلم الذي يرغبه ويريدته فأخذ يلبه التسلسل في المنطق والدقة في المعبر ، والأصول بمعطيات معلومة إلى الهدف المجهول ، وهو البرهان المطلوب .

وكثيرا ما كان يذكر بسند دراسته الهندسية (أقليدس) كأهم الر مسر عليه في شبابه ، وفي صامه الثاني عشر وعلى وجه التحديد ، بل ذهب إلى أبعد

الدراسات العليا فى « برنستين نيوجرسى » حيث أرسل خطابا الى الرئيس « فرانكلين روزفلت » فى خريف عام ١٩٣٩ يبينه بإمكانية عمل قنبلة يدخل فى تكوينها « اليورانيوم » ولها فاعلية قوية فى الهدم والتدمير ... ثم ندم على ما فعل وذلك بعد أن أقيمت القنبلة الذرية على « هيروشيما » فى ٦ أغسطس عام ١٩٤٥ .

وقد قدره العلم والعلماء اذ منح عام ١٩٢١ جائزة نوبل لأعماله فى « الفوتونات » و « النظرية الكمية » .

وقد حاول أن يذيب القوانين فى قانون واحد بان نشر عام ١٩٥٠ محاولة لذلك سماها « نظرية المجال الموحد » ومات فى ١٨ أبريل عام ١٩٥٥ .

الباب الاول : ذكريات

أعود الآن الى الكتاب الذى نحن بصدد عرضه لنرى تفاصيل ما أجملت ، والخطوات التى اتخذت ، والصعوبات التى أزيلت والجهد الذى بذل .. وبدأ كما بدأ الكتاب بالذكريات : ذكريات ثمانية عشر عاما ومؤرخا وقد ترددت كثيرا فى أن أبدأ كما بدأ الكتاب ، اذ أن بعض الذكريات تمس نظريات أينشتاين وهى تحتاج الى شرح وتعميد ، ولكنى استخرت الله أن أخطو خطوة خطوة وأبدأ بالذكريات المستشار العلمى للحكومة الإنكليزية « سنو » وقد نشرها فى كتاب عنوانه « منوعات من الرجال » حيث استعرض تاريخ حياة « أينشتاين » ونوه عن وباطة جاشه فقد كان معنيا بالابحاث العلمية والحرب المالية على قدم وساق ، اذ أرسل عام ١٩١٥ خطابا الى العالم الفيزيقي « أرنولد سومرفيلد » يخبره عن توصله الى « نظرية التناقل » وكيف أن أول تقريب لها يعطينا « نظرية نيوتن » للجاذبية الارضية ، وكيف انها نجحت فى التنبؤ بخط سير الكوكب عطارد ثم انها بينت طلة انحراف الاشعة الفوقية

التدريس فاكتمب الجنسية السويسرية ، واصبح مواطنا سويسريا ، حتى لا تمتنع عليه الوظيفة المرجوة وهو الرجل الممتاز والحاصل على خطابات توصية من أساتذة تشهد بأنه شخص من الطراز الاول .

ورغم كل هذا موات عليه الوظيفة وقبل وظيفة فاحص فى مكتب للتسجيل السويسرى فى « برن » وكان ذلك عام ١٩٠٢ ولم تمنحه مهام الوظيفة من أن ينظر فى العلم ويبحث من المجهول فقال شهادة الدكتوراه عام ١٩٠٥ ، وقد كانت هذه السنة خصبة اذ أنتج فيها « النظرية النسبية الخاصة » وإيجالا أخرى فى « الحركة البرونية » و « الديناميكا الاحصالية » و « الكهرابذ الفوقية » . وبدأ يحتل مكانا مكيثا بين العلماء ، وتهانت عليه الجامعات تطلبه استادا فكان استادا فوق العادة فى جامعة « يورخ » عام ١٩٠٩ ثم استادا ذا كرسي فى جامعة « براج » عام ١٩١١ واستعادته جامعة « زيورخ » عام ١٩٠٩ ثم استادا ذا الاستاذة فى « البولتكنيك » حيث كان طالبا وذلك عام ١٩١٢ ، وحظيت به من بعد ذلك « برلين » استادا متفرغا للابحاث عام ١٩١٤ فأصبح استادا فى معهد التقيصر « ولهم » ومضوا فى الاكاديمية الملكية البروسية ، ولم يمش على تعيينه عام واحد حتى أجهل العالم ب « النظرية النسبية العامة » عام ١٩١٥ .

وكان للعالم عليه حق لقيام بجولة علمية لاقاء معاضرات فى « انجلترا » و « الولايات المتحدة الأمريكية » ثم جرى عليه ما جرى على يهود النانيا عام ١٩٣٣ فتحررت فيه النوازع الدينية الكامنة فأصبح عضوا للحركة اليهودية ، وأن لادى بوجوب قيام حكومة عالمية وامتنع من أن يكون رئيسا ل « دولة اسرائيل » معلنا مجزه من معالجة الطابع البشرية وأن نجح فى معالجة المسائل الفيزيكية .

وقد احتضنته « الولايات المتحدة الأمريكية » وعينه مديرا لدرسة الرياضيات فى معهد

اينشتين

وما هي الا اصابع حتى انضم اليهما ثالث هو «كونراد هايتش» جاء بدوره الى برن ليهيء نفسه ليصبح مدرسا في الرياضيات .

وكثيرا ما كان يقول « اينشتين » لهما ان اسهل سبيل لكسب لقمة العيش هو ارتياد الاماكن العامة عازلا على الكمان ، ولكن عندما يفر عن مطالب الحياة يكثر الحديث عن ابحاثه المنشورة ، فقد نشر عام ١٩٠٢ بحثا عن « نظرية في اسمس الديناميكا الحرارية » ونشر عام ١٩٠٤ بحثا عن « النظرية الجزيئية العامة للحرارة » ونشر عام ١٩٠٥ بحثا عن « الديناميكا الكهربائية للجسام المتحركة » فسمتها « نظريته الخاصة » وكان يفرض دائما ان الوحيد بين العلماء الذي استشعر أهمية « نظريته النسبية الخاصة » هو « ماكس بلانك » اول من نادى بان الاشعاع يتصرف احيانا كانه حبيبات او كمات ، وبذلك حكم بالتقطع على الاشعاعات واصبح الفسوف مصابا بالردواج الشخصية نصفه بالاستمرار احيانا ، لاننا نراه كذلك ، ونصفه بالتقطع احيانا اخرى ، لانه يتصرف كذلك ، فهو موج احيانا وحبيبات او كمات احيانا اخرى ، وعندما يظهر في صورة تختفى الصورة الاخرى ، وهذا عرض اساسي من اعراض الوداج الشخصية .

ويجمل ان اذكر « ميشيل بسو » زميل اينشتين اذ عمل معه في مكتب تسجيل براءات الاختراعات الذي عين فيه اول ما عين ، اذكره لان الخطابات المتبادلة بينهما ظهرت في كتاب عنوانه « مراسلات اينشتين - بسو ١٩٠٣ - ١٩٥٥ » ولعل القارئ يجد فيها متعة وسليسة ولكي اسرع لاسجل بعضا مما كتبه « لويس دي بروجلي » الذي كشف عن اصابة المادة بعرض الوداج الشخصية كما اصيب الضوء من قبل ، فهي ذرات احيانا وهي امواج احيانا اخرى . وجاء عام ١٩٢٣ وحال على درجة الدكتوراه نتيجة لهذا الكشف الذي فتح افاقا في العلم جعلته جديرا بجائزة نوبل فيما بعد .

الصادرة عن النجوم عند مرورها بجوار الكتلة الشمسية ، واخذ « سنو » يقارن بين « نيوتن » و « اينشتين » ويصيب على « نيوتن » بقوله رئاسة دار لملك العملة النقدية وتفرغه للنظر في الكتاب المقدس ، وعزوفه عن البحث العلمي الفيزيقي اراحة لنفسه في اواخر ايام حياته وفي الوقت نفسه مدح « سنو » « اينشتين » لانه بقى مخلصا لملم الفيزيكا حتى آخر نفس تردد في صدره وكثيرا ما ردد « اينشتين » قوله ان الشخص الذي يتاح له كشف الفضاء عن سر من اسرار الطبيعة فقد اوتي علما واعطى فضلا كبيرا ، وكثيرا ما ردد ايضا قوله ان الله ما خلق القوانين ليلهو ويعجل للمصادفة مجالا في قدره .. ودد هذا القول وهو يجادل العلماء التمسكين والمادبيين بسيطرة الاحتمالات والاحصاء على القوانين وبقي طيلة حياته يحاول الوصول الى « نظرية المجال الموحد » حيث تبرز من صلبها القوانين الاساسية في حتمية وصيرورة محددة .

والان يحسن بنا ان نسرع بالقاء نظرة على « مقتطفات من سيرة » للصديق « موريس سوليفين » وقد بدأت معرفته بـ « انشتين » عام ١٩٠٢ وتوطدت الصداقة وتبدلت الرسائل بينهما بعد ان اختلفا وكانت الرسائل موضوع كتاب عنوانه « خطابات الى موريس سوليفين »

والمقتطفات جزء من الكتاب اذ جزم فيه انه قرأ اعلانا في الصحف في عام ١٩٠٢ يعلن ان « البرت اينشتين » طالب سابق في البولتكنيك بـ « زيسوخ » يعطى دروسا في الفيزيكا ويتقاضى اجرا في الساعة مقداره ثلاثة فرنكات .

وكان ان يمم شطر العنوان المذكور في الاعلان وقابل « اينشتين » واخبره انه جاء الى « برن » لدراسة الفلسفة ويرغب في ان يؤصل معلوماته في علم الفيزيكا حتى يصبق ويوصل الى معرفة سليمة في هذا العلم ثم تجاوزا لطراف الحديث وظهر له ان رغبة اينشتين الاولى كانت دراسة الفلسفة ولكنه عف عنها لغموض رأيه فيها ، ومعطيات تحكيمية تسبطن عليها .

والثالث والرابع من « النظرية النسبية العامة » والخامس من « اينشتين ويطور فيزيقا الكم » ويمرر في بقية الفصول آراءه في الثقافة والفلسفة والتدريس وغيرها .

التمهيد الثاني

أجد لزوما علي أن أهد « للنظرية النسبية الخاصة » و « للنظرية النسبية العامة » وأقول أكرت النظرية النسبية مالا تحسه ، فهي تتمسك بالواقعية ، تقبل الظواهر الطبيعية على حلالها وأن جسات على خلاف المسادة المتبعة ، فالنور يمر في الفراغ الخلو من المادة بسرعة ثابتة جامدة مطلقة لا تحتاج الى اسناد ، ولا يختلف الثان في نتيجة قياس قيمتها مهما كان اختلاف ظروفها أو ظروف تجربتهما ، والتسليم بنتيجة هذه التجربة هو تسليم بالواقع التجريبي

ولحكمة واضحة شاعت النظرية النسبية بالوجود وفضلت عليه العدم وذلك اذا تساوى الوجود وعدم الوجود ، ولأعجب اذا شاعت النسبية بالآثار وسطا يعمل النور البنا وفي امكان النور أن يصل في غير وسط . ثم جعلت النسبية للنور مركز الامتياز فكانت سرعته في الفراغ مطلقة ثابتة دائما حتى ولو كان الراصد سرعة تقارب سرعة النور ، وكذلك أكرت النسبية المركزية في العالم وجعلت كل منطقة كغاية بقوانينها وان تشابهت القوانين فقد قدست شكل القوانين ، وافظت للشكل هيكلته مهما كانت الأحوال ..

وبينت النظرية النسبية أنه لا يصح ناستنتج سلوك الأجسام المتحركة بسرعات كبيرة من سلوكها عندما تتحرك بسرعة بطيئة ، ولكنها سلعت بالعكس ، فالمعكس صحيح ، بمعنى أن الحركة البطيئة هي حالة خاصة من الحركة السريعة ... والأزمن عندما يبطيء ويسرع حسب الحركة ، والكل ينكمش ويستطيل

وكان طبعيا وقد استخدم « دي بروجلي » النظرية النسبية الخاصة « في استنتاج علاقة بين طول موجة الالكترون ، باعتباره موجا ، وسرعته وكتلته باعتباره جسيما ، وهذه العلاقة هي صلب رسالته للدكتوراه من جامعة السربون . كان طبعيا أن يرسل الرسالة الى « اينشتين » الذي نفذ بفكره الثاقب الى لباب الموضوع وأعلن أهمية هذه الرسالة . وقد سامح « دافسن » و « جرمي » وكذلك « طومسن » عمليا في اثبات صحة هذه العلاقة وبجانب كل ذلك حرصت « هروندجر » لاستنباط معادلة حركة أصبحت أساسا للميكانيكا الموجية .

انتهى « دي بروجلي » الفرصة وقد دعا « لورنتز » لحضور مؤتمر «سولوفاي» عام ١٩٢٧ ليقابل « اينشتين » شخصيا وقد سبق أن استمع له معاضرا في جامعة السربون حيث استقبل « اينشتين » « دي بروجلي » الذي فمه الاحساس بالبساطة والشعور بعمق النظرية والاخلاص بدفع الصداقة ، وقد رآه من الاغلاذ القدامى الذين يتمسكون بأرائهم لا يحدون عنها فما عجب أن وجده ينأى عن تفسيرات تزعم اليقين العلمي وتجري وراء المصادفة والاحتمالات .

أخشى أن أتهم أني أهملت ذكريات « ووبرت اوبنهايمر » مدير معهد الدراسات العليا في « برنستون » وعلمى أن ذكرياته تدخل في صميم أعمال « اينشتين » وبالتالي من اختصاص الباب الثاني من الكتاب ، وعلى كل فاننا نجد هاتين هاتين في مجموعة «اليونسكو» التي عنوانها « العلم والتاريخ » وقد القيت عام ١٩٦٥ في حفل بمناسبة الذكرى المائنة لوفاة « اينشتين » .

الباب الثاني : « اينشتين وأعماله »

جاء الفصل الأول من هذا الباب ليتحدث من حياة « اينشتين » ، ثم جاء الفصل الثاني ليتحدث عن « النظرية النسبية الخاصة » ،

الفصل الاول

أعود الى الكتاب الذى نحن بصدده وأقول جمعت بعض كتابات اثني عشر عالما ومؤرخا في ثلاثة عشر فصلا في الباب الثاني وكان الفصل الاول الذى كتبه « فرنش » محرر الكتاب عن سيرة حياة « اينشتين » وقد أمجبتني تعليقات مستخرجة من بعض المؤلفات أمثال كتاب « اينشتين الرجل وأعماله » تأليف « هويترو » وكتاب « اينشتين » تأليف « برنشتين » وضمت على هوامش الصفحات كاستفادته من وظيفته في مكتب التسجيل ، اذ كان من واجبه أن يضع الطبقات المقدمة في صورة واضحة مستخلصا الانتكارات الاساسية من جمل غامضة كتبها المخترعون وبذلك أصبح من طبيعته أن يضع أصبعه على لب الموضوع وسرعان ما يتنبأ بالتأجيل .. وذكر « فرنش » ما حققه علماء مرصد « مونت ولسن » بأمريكا باوصادهم التي كشفت استطالة طول موجة الاشعاع الصادر من ذات البرود في مجال جاذبية قوية أقوى من جاذبية الارض من طول موجة الاشعاع نفسه الصادر من ذرات على سطح الارض وهو ما سميه « النظرية النسبية » بالازالة الحمراء .

كما أنه ذكر أن منح « اينشتين » جائزة نوبل عام ١٩٢١ لغير ابحاثه في النسبية بل لمعادلة له فسرت ظاهرة توليد الكهرباء بالضوء باعتباره جسيمات ضوئية « فوتونات » اعنى باستخدام فكرة ماكس بلانك أن الطاقة مؤلفة من جسيمات يقال لها الكم أو الكوانتم .

الفصل الثاني

وبأى الفصل الثانى يتحدث عن « اينشتين » ونشأة « النظرية النسبية الخاصة » كتبه وسلفيو بروجيا » .. وقد سميت خاصة لانها تبحث القوانين الطبيعية المطبقة في مناطق تتحرك بحركات منتظمة ، فخصصت الحركات بالانتظام أو قيدت بالانتظام ، لذا فهي تسمى أحيانا بـ « النظرية النسبية القيدة » .

حسب الحركة والكتلة أيضا فقدت معناها اذ تزداد بالزيادة السرعة .

وبحسن أن اقرر أن هذه الظواهر انفتحت والتجربة . واضيف أن النسبية انكرت وجود زمان مفردة ووجود مكان مستقل بمفرده وبيئت أن بساطة العلم في تفسيق الظواهر الطبيعية تعتم اندماج الزمان والمكان حيث لا يمكن تمييز شقيه وهناك اتحاد لا يقل أهمية عن الاندماج فاصبحتا نمج من التمييز بين الكتلة والطاقة ، حتى أننا وجدنا طاقة الجسم الساكن هو كتلته الساكنة لو اتخذنا سرعة الضوء وحدة للسرعات وبذلك وضعت الكتلة تحت وصاية الطاقة ... بل هناك اذابة لثقل من الاندماج والاحصاد وهي اذابة الطبيعة في الشكل الهندسى فأصبح مجال التجاذب الطبيعي أو ما يسمى بالتثاقل ليس مجال قوة فيزيقية بل هو مجال هندسي غير منبسط وغير متزود بقوة ما .. والحيز الخلو من المادة والكهرباء والاشعاعات حيز منبسط لو أردت وصفه وتحديد مواقفه لاستعنت بهندسة « اقليدس » ، ولكن اذا ادخلت على الحيز اجساما مادية أو كهرباء أو اشعاعات التوى الحيز وأصبح جزء منه مكتوبا لو أردت وصفه وتحديد مواقفه ما استعنتك هندسة « اقليدس » ولكن تلجأ الى هندسة أخرى لاتعترف باستقامة اقصر خط يصل بين نقطتين ، وكما لا ينفى اللزم أن يجرى قياسات بالمسطرة على سطح غير منبسط كالكرة كذلك لا ينفى أن نستخدم هندسة « اقليدس » في حيز غير منبسط ، ومن خصائص التواء الحيز أن المادة تنحدر الى اسفل ، ولا أقول تنجذب عليه يصبح المجال هندسيا محضا لا علاقة له بقوى الطبيعة الثقالية .. وبذلك أصبح لا معنى لقانون التربيع العكسي ، فكان فرضا خداعا ناتجا من انقسام الزمان عن المكان ، اعنى كان حتما اختفاؤه ، وقد أصبح هنالك اندماج بين الزمان والمكان ، فأصبح هناك زمكان أن جميع ما قبل ثبت بالتجربة تحقيا .

الشمس مخوض فى الاثير ، فطورا تقبل على الضوء وطورا تباعد عنه ، فهل تختلف سرعة الضوء باختلاف اوضاع الارض من الاثير . اجريت التجارب واهمها تجربة « ميكلسن » و « مودلى » وفى هذا الفصل وصف مستفيض لهذه التجارب التى لم تكشف عن اى اختلاف فى سرعة الضوء نتيجة لاختلاف سرعة الارض فى الاثير .. اذن فالقول باننا نتحرك فى الاثير ساكن قول كانت تعوزه التجربة ، ومعنى هذا ان هناك شكاً فى وجود مبرط تبدأ منه القياسات فالقياس المطلق مشكوك فى وجوده .. لم كان من فروع هذه النتيجة فنادى العالم الايرلندى « فيتزرالد » عام ١٨٩٢ انقاذاً للموقف باتكماش الاطوال فى اتجاه حركة الجسم وبثاتها كما هى فى اتجاه متعاود على الحركة ، وبذلك رأى ان هجر التجارب هو فى الواقع البات لاختلاف السرعة ، سرعة الضوء ، والمسئول عن عدم ظهورها هو الاتكماش المرفوض . ويسمى الاتكماش بالكماش «لورنتز - فيتزرالد» وذلك لان «لورنتز» وهو على غير علم بما عمله زميله توصل الى الاتكماش بمنطق اخر غير منطق زميله .

شعر العلماء باحتياج الى مزيد من البحث فى هذا الموضوع ونادى « بواتكويه » عام ١٩٠٤ بوجوب اعادة النظر فى القوانين .. وهنسا استجاب « اينشتين » وكان ما كان كما قلنا فى التمهيد لهذا الفصل ، وتجد فى هذا الفصل استطراداً فى هذا الموضوع اصح بقراده لم يريد التمتع ويطلو له تتبع منطق العلم والعلماء .

الفصل الثالث

قصة « النظرية النسبية العامة »

كتب هذه القصة الاستاذ « فرنش » محرو هذا الكتاب وقد مهدنا لها مع « النظرية الخاصة » فى الفصل السابق فقد رأى « اينشتين » ان يحرك المناطق من قيد الانتظام فى الحركة ، ومعنى الانتظام فى الحركة ان المناطق لا تعمل

وحرصا من « سيلفيو بريجا » على ان يظهر الفضل الحقيقى لاینشتين فى اعلان « النظرية النسبية الخاصة » تحدث من نشأة النظرية بل عما قبل قبل ظهورها . ونوه بالعالم « جاليليو » الذى ذكر مبدأ النسبية ليثبت خطأ من يقول بعدم دوران الارض ، ونوه ايضا ب العالمين « ديكارت » و « باخ » واحاديثهما عن النسبية .

اما « نيوتن » الذى ولد يوم وفاة « جاليليو » فقد كانت له نسبة اعطتها عام ١٦٨٧ وهى الاثير فى حركة الاجسام بالنسبة لبعضها مع بعض فى مجال ما اذا تحرك المجال الذى يحوى الاجسام حركة منتظمة مستقيمة بعد ان كان ساكنا . ومعنى ذلك ان لا تتشكل القوانين التى تفسر الظواهر الميكانيكية تبعاً لتغير منتظم للمكان . فما يطبق على مكان من قوانين ميكانيكية يطبق ايضا بنفس شكله على مكان اخر يتحرك حركة منتظمة بالنسبة للمكان الاول . وبجمل هنا ان الذكر الفرق بين نسبة « نيوتن » ونسبة « اينشتين » فقد ذهب « نيوتن » الى عدم تشكل القوانين الميكانيكية وقصر « اينشتين » عدم تشكل القوانين الفيزيائية اطلاقاً ميكانيكية او ضوئية او كهربائية او مغناطيسية .

ويحوى هذا الفصل تفاصيل كثيرة جعلت العلماء يظنون ان الله خلق الخليقة وجعلها تسبح فى بحر ساكن لا يتحرك ، وسمى العلماء هذا البحر الاثير فهناك سكوت مطلق هو سكوت هذا البحر ، وهناك حركة مطلقة هى الحركة بالنسبة لهذا البحر .

هذا الاثير من تخيلات العلماء يتخلل جميع الاجسام ويملا الفضاء ولا يمنع متحركاً ولا يقف فى طريقه وكان الاثير وظيفتين :

الوظيفة الاولى انه وسط يحمل الضوء من الشمس اليها . اما الوظيفة الثانية فيحكم سكوتة وعدم تحركه أصبحت الحركة بالنسبة اليه مطلقة ، فهو المبرط الذى يقاس منه الازماد .. والارض التى تستقبل الضوء وتدور حول

الفصل الرابع - النظرية النسبية والتشاكل

كتب هذا الفصل العالم « هرمان يوندي » وهو فصل ممتع حقاً لمن يتقن الرياضيات العالية ولا يخل بالكتاب لو تفاضى عنه من لا يحسن الرياضيات ، وملحق بهذا الفصل وصف الهدية التي قدمها « أريك روجرز » وزوجته الى « اينشتين » يوم عيد ميلاده ، وكيف أمكن « اينشتين » بذلك ان يفسد ان يدخل الكرة التي في الجهاز في الفخ الذي اعد لها تطبيقاً لمبدأ التكافؤ الذي سبق ان تحدثنا عنه .

تممعت عدم وصف الجهاز لالهب خيال القارئ، ليطلع على الكتاب ، وتقديرى ان وصف « أريك روجرز » لهويته وشرح « برنارد توهين » لكيفية قيام « اينشتين » بالتجربة امامه محرض كاف لاقتناء الكتاب .

الفصل الخامس

« اينشتين وتطور فيزيكا الكم »

صاحب هذا المقال هو العالم « مارتن كلين » وكان حديثه عن « نظرية الكم » ويذهب الفرض الذي هو اساس هذه النظرية الى ان الجسم يمتص الاشعة ويرسلها في وحدات معينة ، والمميز بين شعاع وشعاع هو طاقة الشعاع ، وتناسب طاقة الشعاع وعدد تبدلاته لى الثانية الواحدة .

وهكذا ادخل « ثاكس بلاتك » عام ١٩٠٠ فكرة غريبة من المفاد في العلم ذلك الوقت وهي ان المادة تبعث اشعاعات وتمتصها في كميات محددة تتناسب مع تبدلات الاشعاعات وتلعب هذه الفكرة الى ان الطاقة مؤلفة من جسيمات يقال لها « الكم » او « الكوانتم » تكبر وتضفر حسب التبدلات ، فالاحمر اكثر بلادة من الازرق ، ولذا كان جسيم الطاقة اصغر في حالة الاحمر عنه في حالة الازرق .

فيها قوى اذ لو عملت قوة ما في منطقة لتسارعت هذه المنطقة وفقدت الانظام في الحركة .

وبهذا التحرر جاءت « النظرية النسبية العامة » عام ١٩١٥ بعد عشر سنوات من اعلان « النظرية النسبية الخاصة » وامكن بالنظرية العامة صياغة القوانين لتطبيقها على حد سواء في أي من المناطق دون اعتبار لحركتها، وبذلك تحرر « اينشتين » من « نيوتن » اطلاقاً فقد رأى « نيوتن » ان القوة التي تعمل في جسم لتغير تحركه تساوى التغير في كمية التحرك ، وهذا هو احد قوانين « نيوتن » للحركة ، وله قانون اخر يسمى بقانون التربيع العكسي للجاذبية الثقالية ، اذ تتناسب قوة التجاذب عكسياً مع مربع المسافة بين مركزي ثقل الجسمين وتتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما .

قانونان مختلفان جد الاختلاف مع « نيوتن » جميعهما « اينشتين » في نظرية واحدة هي النظرية العامة ، لفسر بها ظاهرة الجاذبية الارضية ، وبين ان القانونين متكافئان .. وقد اهدى له في عيد ميلاده جهاز طريف لا يثبت هذا التكافؤ .. وفي هذا الفصل ايضا شرح لاثر التشاكل على انتشار الضوء ، وانصح من على معرفة بالرياضيات العالية بقراءة هذا الموضوع في هذا الفصل اذ اراد ان يعرف كيف توصل الى النتيجة النهائية الموافقة للتجربة باستخدام اساليب « المرصصات » .. ثم ذكرت التجارب الثلاث التي حققت النظرية العامة وهي حركة عطارد الزاحفة ، والخرقة الحمراء واخيراً انحراف الاشعة عند مرورها بجوار الشمس ، وقد شرحت هذه التجارب باسسهاب ، واستخدمت بعض الاساليب الرياضية، وحول الفصل حديثاً عن الامواج الثقالية والثقوب السوداء .



الفصل السادس

ومآله من فصول في الباب الثاني

هي فصول تتضمن احاديثا عن المعرفة والثقافة وطرق التدريس والفلسفة والسياسة والاقتصاد ، وظنى ان العلماء جزء من جهاز عام يتأثر بما يؤثر على هذا الجهاز وليس من الامور العابرة حدوث نهضة علمية مع نهضة اجتماعية ، فالطفل يبتكع اكثر عمقا وبعد اثرا كثيرا ما ساهمت قوى المجتمع في رسم الطريق الواجب ان يتخذه العلم ، بل ساهمت في اسرعه وتطوره كما ان الاختراعات والكشوف العلمية بدورها اثرت على الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، فقد توحدت الافراض وتشابكت الاسباب والمسببات .

وانى اظلم هذه الفصول لو حاولت ان الخصها ، بل يجب ان نقرأ بتمامها حتى لا نفقد رونقها ، ويبنى ان قارىء مقالى هذا لن يكتفى بهذا القدر ، بل سيرجع الى الكتاب ليرى ظمها ، وهذه هي تمرى لضيق المجال عن الافاضة .

الباب الثالث والرابع

اختص البابان الاخيران من الكتاب بعينات من الرسائل العلمية واوراق البحث المنشورة والتي لهم في الدرجة الاولى الباحثين والتخصصين وظنى انها قرئت في اصولها والتحدث عنها تكرار لا موجب له .

خاتمة

لقد حرص العالم « فرنش » رئيس اللجنة الدولية لتدريس الفيزيكا ان يبعد من الكتاب بعض مقالات ناشرة لبعض العلماء .. وكما هو جميل لو حشر مقالا واحدا منها حيث يستحب كبح جماح الحماض الزائد في ذكر المحاسن تنزيها للعلم وارتقاء بالعلماء الى مكانهم الصحيح .

وهنا تبدل فلسفة جديدة ادخلت الحبيبات على الطاقة ، وحل التقطع محل الاستمرار ، فاصبحت المادة من ذرات والطاقة من حبيبات ، ولكن الطاقة لم تفقد موجبتها كلية لهى جسيمات حيناً وموجات حيناً اخر ، فاصيبت الطاقة في عصرنا الحاضر بمرض ازدواج في الشخصية واصبح هنالك ازدواج في التفكير العلمى بالنسبة للطاقة وهكذا ولدت « النظرية الكمية » على يد « ماكس بلانك » وطبقها بنجاح في الوصول الى قانون الاشعاع المسمى باسمه ، وطبقها من بعد ذلك بسني « اينشتين » في ميدان توليد الكهرباء من الضوء .

ضع قطعة من مادة امام اشعة اينشتين من المادة كهرباء على شكل الكروونات وطاقتة الالكترونات تتناسب مع مقدار تذبذبات الاشعة الساقطة ولكنها لا تتوقف على كثرتها ، وهجوت القوانين الطبيعية من تفسير ذلك بغير الاستعانة « بالنظرية الكمية » فالضوء الازرق مهمسا خفت اقلر على اخراج الالكترونات من الضوء الاحمر مهما كثرت ، وقد توصل « اينشتين » الى قانون يفسر هذه الظاهرة ومنع جائزة نوبل عام ١٩٢١ على قانونه هذا كما منع من قبل « ماكس بلانك » جائزة نوبل على قانونه الذي فسر السر في اختلاف طاقات اشعاعات جميعها فرن ملتهب واحد محافظ على درجة حرارة واحدة ، ولم يقتصر جهود اينشتين في « النظرية الكمية » على ذلك ، بل استخدم ايضا « النظرية الكمية » في معرفة السر في تناقص الحرارة الليرة لمعمر واحد مع برودة الجو المحيط به بل ذهب الى اكثر من ذلك . واستخدم النظرية الكمية في استحداث احصائيات استخدمت في الوصول الى قانون الاشعاع الذى سبق ان وصل اليه « ماكس بلانك » وسميت باحصائيات « بوز - اينشتين » وكان « بوز » شابا هنديا اشار بمعاملة الاشعاعات بمعاملة الغازات .

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالي من المجلة

العدد الثالث - المجلد العاشر
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر
قسم خاص عن
"الأدب المقارن"
بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	باردته
البحرين	٥	باردته
البحرين	٤٠٠	للمرء
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلسه
اليمن الشمالية	٣٠٠	فلسه
العراق	٣٠٠	فلسه
لبنان	٢٠٠	ليرة
الأردن	٢٥٠	لشاً
سوريا	٣	ليرة
المتناهرة	٢٥٠	لشاً
السودان	٢٥٠	لشاً
ليبيا	٣٥	قرعاً
مستط	٤٠٠	لشاً
الجزائر	٥	دنانير
تونس	٥٠٠	لشاً
المغرب	٥	درهم

الاشتراكات

للاشتراك في المجلة تكتب إلى: الشركة العربية للتوزيع - ص.ب. ٤٢٢٨ بيروت

مطبعة حكومة الكويت

